

◆晚學盲言(上)

錢賓四先生全集

錢穆 著

錢賓四先生全集

◆ 晚學盲言(上)

聯經



A89015

生精力，實集中在探討此一問題。晚歲雙目失明，仍就此時時思索，有意作爲中西文化比較一書，分別就文化思想之各方面比論中西異同所在。以目不見字，撰述心得遂備極艱困。然八九年間，亦積得九十篇文稿，題曰「晚學盲言」，蓋先生晚年最後之著述也。

全書都分三部：上篇宇宙天地自然之部，凡十五篇；中篇政治社會人文之部，凡三十篇；下篇德性行爲修養之部，凡四十五篇。觀其立目，若整體與部分、抽象與具體、群與孤、簡與繁、生與死、情與欲之類，多執其兩端而竭其底蘊，此一意態已顯見於前著之湖上閒思錄及雙溪獨語。要之，雖篇各一義，而相貫相承，宗旨則一；其宗旨則爲討論中西雙方文化傳統之異同。自文化體系言，主要本於「和合」與「分別」作比較；自學術思想方面，則以「通」與「專」二字爲其著眼點。至於申詳吾國傳統文化中「一天人，合內外」（或曰「通天人，合內外」）之精義，尤三致意焉。凡吾中華民族遞傳五千年廣土眾民達於十億以上人口，迄今一線相承，日廣日大，前途無限之所以然，悉已於各篇中分別闡詳。此皆有憑有據，非屬空言。凡吾國人平心讀之，亦可以明吾祖先之苦心孤詣，有未可輕蔑而忘棄者；是則讀此書，宜亦可於世道人心有所啓示。

本書編成於民國七十五年秋季，先生高齡九十二歲；交由臺北東大圖書公司於翌年八月初版。其所徵引古籍故事，惟賴記憶，偶有疏略；且全書篇幅頗大，凡逾七十萬言，排校工作繁重，不

晚學盲言 目次

序	九
---	---

上篇 宇宙天地自然之部

一 整體與部分(一)(二)	一
二 抽象與具體	三五
三 時間與空間	五五
四 常與變	七三
五 自然與人文	九七

六	變與化·····	一〇九
七	道與器·····	一二五
八	物世界與心世界(一)(二)(三)·····	一四三
九	道與理·····	一七九
一〇	中庸與易簡·····	一九九
一一	質世界與能世界(一)(二)·····	二一五
一二	人生之陰陽面·····	二四五
一三	靈魂與德性·····	二七三
一四	大生命與小生命·····	二九七
一五	天地與萬物人生·····	三一九

中篇 政治社會人文之部

一六	國家與政府·····	三四三
----	------------	-----

一七	中國歷史上的政治制度·····	三六一
一八	政與學·····	三七七
一九	政黨與選舉·····	三九一
二〇	權與能·····	四〇七
二一	國與天下·····	四一五
二二	政治與社會·····	四二三
二三	羣居與獨立·····	四四九
二四	羣與孤·····	四六一
二五	中國家庭與民族文化·····	四八五
二六	中國文化中之五倫·····	五〇一
二七	五倫之道·····	五四三
二八	中國五倫中之朋友一倫(一)(二)·····	五六一
二九	中國文化傳統與人權·····	五七七

三〇	簡與繁·····	五八九
三一	尊與親(一)(二)·····	六〇七
三二	色彩與線條·····	六三一
三三	禮與法·····	六三九
三四	教育與教化(一)(二)·····	六五五
三五	操作與休閒·····	六七一
三六	生命與機械(一)(二)·····	六八五
三七	共產主義與現代潮流·····	七二一
三八	道德與權力·····	七三五
三九	道義與功利(一)(二)(三)·····	七四七
四〇	創業與垂統·····	七六九
四一	帝王與士人·····	七八五
四二	風氣與潮流·····	八〇一

四三	自然與人爲·····	八〇九
四四	組織與生發·····	八二三
四五	雅與俗·····	八三九

下篇 德性行為修養之部

四六	生與死·····	八六一
四七	樂生與哀死(一)(二)·····	八七七
四八	性與命(一)(二)·····	八九五
四九	平常與特出(一)(二)(三)(四)·····	九二三
五〇	公私與通專·····	九六一
五一	公私與厚薄·····	九六九
五二	情與欲·····	九七九
五三	天地與心胸·····	九九三

五四	己與道·····	一〇〇九
五五	心之信與修·····	一〇二七
五六	爲己與爲人(一)(二)·····	一〇四三
五七	性情與自然(一)(二)(三)·····	一〇七五
五八	手段與目的(一)(二)·····	一〇九一
五九	傳統與現代化(一)(二)·····	一一一五
六〇	歷史上之新與舊·····	一一四九
六一	辨新舊與變化·····	一一六三
六二	內與外·····	一一七五
六三	安定與刺激·····	一一九一
六四	器與識·····	一一九九
六五	孟子論三聖人·····	一二〇九
六六	中與和·····	一二二七

六七	人物與事業(一)(二).....	一二三七
六八	知識與德性.....	一二五七
六九	學問與知識.....	一二七一
七〇	知識與生命.....	一二八九
七一	知與情.....	一三〇七
七二	修養與表現.....	一三一七
七三	爲政與修己.....	一三三三
七四	進與退(一)(二)(三).....	一三五—
七五	積極與消極.....	一三七五
七六	存藏與表現(一)(二).....	一三九五
七七	入世與出世.....	一四一三
七八	宗教與道德.....	一四二七
七九	平等與自由.....	一四三七

八〇	文與物(一)(二)·····	一四四九
八一	靜與滅·····	一四六三
八二	廣與深·····	一四八一
八三	多數與少數(一)(二)·····	一五〇一
八四	福與壽·····	一五三五
八五	同異得失·····	一五五一
八六	德與性·····	一五六一
八七	尊與敬·····	一五六九
八八	德行(一)(二)(三)(四)·····	一五七七
八九	客觀與主觀·····	一六〇七
九〇	理想與存養·····	一六二一

序

余八十生辰，即撰述八十憶雙親一文，嗣又續撰師友雜憶一書，畢生往事常在心頭者，幾若無遺。八十三、四歲，雙目忽病，不能見字，不能讀書，不能閱報，惟賴早晚聽電視新聞，略知世局。又以不能辨認人之面貌，稠人廣坐，酬應爲難，遂謝絕人事，長日杜門。幸尙能握筆寫字，偶有思索，隨興抒寫。一則不能引據古典書文；二則寫下一字即不識上一字，遇有誤筆，不能改正。每撰一文，或囑內人搜尋舊籍，引述成語。稿成，則由內人誦讀，余從旁聽，逐字逐句加以增修。如是乃獲定稿。費日費時。大率初下筆，一小時得千字已甚多；及改定，一小時改千字亦不易；內人爲此稿所費精力亦幾相等。余九十一生辰屢犯病，大懼此稿不得終迄。內人告余：「未讀稿已無多」，心乃大定。直迄於余九十二生辰後又百日，而全書稿乃定。

此稿共分三大部：一、宇宙天地自然之部，二、政治社會人文之部，三、德性行爲修養之

看重其各部分所合成之一整體。如西醫重視「血」，中醫重視「氣」。血是具體的，分別流行於身體之各部分。氣則不具體，不能從身體各部分中抽出一氣來，氣只是血之流通的一抽象功能。有了氣，血纔通；無氣則血不行；氣絕則人死。中醫重氣，西醫少提及。

如言心理學。西方人從「物理」談到「生理」，如目之視，耳之聽，西方心理學必先提及。其實這是「心」之部分功能。即如喜、怒、哀、樂，亦是「心」之部分表現。該有一整體的「心」，西方人較少重視。中國人言「心」，每指其整體，而頗不重視其部分。部分從整體生，不明其整體，即無法了解其部分。這是中國人觀念。

西方心理學家似主指揮全身者在腦，醫學家則認人身活動中心在心、肺。人之死，亦以心、肺部分定，不以頭腦部分定。但在心、肺與頭腦兩部分之上，應有一更高綜合機能；即人之心理與生理之上，當有一生命之總體存在，西方人在此方面似乎未加以深切之尋討。腦神經、心血管，具體可指，但只是部分存在。中國人則言「血氣」、「心氣」，又言「生氣」、「神氣」，亦言「體氣」。用一「氣」字，即指其生命總體之綜合存在。中國人言「心」，不指頭腦言，亦不指心、肺言，乃指一總體心，實即是「生命」。但生命又何在？此與西方心理學家與生理學家看法有不同。中國此一「心」字，只可抽象理會，難以具體指示。

項目，但希臘人無此觀念。雅典是雅典，斯巴達是斯巴達，各自爲政。只是一「城邦」，不成爲一「國」。在他們亦並非不知有一希臘民族之總整體，只是雅典人、斯巴達人都在部分上用力，結果合不成一希臘國之總體。

羅馬亦只是義大利半島中之一部分，由此一部分來統一義大利半島，又繼之征服地中海四圍，跨有歐、非、亞三洲，而創建一羅馬帝國。但乃由部分合成，不得謂是一總體。以植物譬之，羅馬如一大樹，蔭蔽廣土，其下尙多灌木叢草，然皆與此大樹不同根，亦非此大樹之枝葉。大樹開花結果，亦與其蔭蔽下之灌木叢草無關。此諸灌木叢草，亦或有花有果，但亦與此大樹無關。各有生命，非同同一生命，不能融爲一體。

又譬之動物，如蜘蛛吐絲張網，網上亦黏有蝴蝶、蒼蠅其他生物，未能飛去，蜘蛛乃可將之逐一吞噬。忽有人持竿打破此網，蜘蛛不見了，網上蝴蝶、蒼蠅獲得解放。此網不得謂是此諸生命之體，並亦不得謂是蜘蛛生命之體。故羅馬帝國雖有「體」，無「生命」，不得謂是一「生命體」。

然此乃中國人觀念；西方人並不如此看，如此說。亦如上述，因中國多農人，稻、麥、蔬、果，牛、羊、鷄、豚，長日與生命爲伍，故常有一「生命」觀念，並抱有一生命總體觀。西方工

商社會只有「器物觀」，非「生命觀」。其所創製，胥屬無生命之器物，即大至一國亦然。

中國自神農、黃帝以下，即由中國人搏成一中國。中國民族生命，即以此中國之搏成爲其體。人之生命必有其「體」，即其「身」是也。推而大之爲「家」，又推而大之爲「國」。身之與家與國，體有大小，但同爲一生命體。人之生命，亦有大小。「小生命」寄於身，「大生命」則寄於家與國。要之，有一生命總體之觀念存在人之心，而表現出此一國大群之組織。證之史乘，可加闡明。

中國古代堯禪舜，舜禪禹，禹又以天子位禪之益。使益果登天子位，亦不傳其子。則中國君位世襲之制當早已消失。但當時之中國人，乃盡朝禹子啟而不朝益，於是乃成此下之夏、商、周三代。而更有秦漢以下兩千年來之縣延。其中乃有當時全民族大群生命之情感成分寓其間。王道不外乎人情，故中國之建立，乃成爲中國全人群生命一總體。苟以近代西方部分功利觀念言，則當時中國人之不朝向益，而轉朝向啟，豈不成爲政治上一大退步？

西方觀念則大不同，即如其現代國家，上面是「政府」，下面是「民眾」，統治階層與被統治階層，依然是部分對立，而不成一總體。民眾惟當納稅，即當兵亦無分。政府以傭兵來統治，民眾納稅來育養傭兵，成爲統治自己的力量，而無可反抗。此所謂「君權」。「朕即國家」，國

分別獨立。而中國又不然，寧有不通其他諸學，而可獨立自成爲一套政治學與社會學？此可謂之不知「道」，亦不知「學」矣。

於是而論爲人。人之爲人，則是一總體，非部分。西方觀念各治一業，各得謀生，即爲一「人」。中國則認爲此只一「小人」，非「君子」，非「大人」。「君者，群也」，必通於群道，通於人生總全體之大道，乃得爲一君子，一大人。中國人講一切學問思想，亦在求爲一君子，不爲一小人。如只爲一小人，則亦如一架機器，雖各有其用，只限於部分之用，各自獨立，無自由，不平等。人爲機器所使用，如一電機工人，則其人爲電機所使用。如一文學家，其人即爲文學所使用。西方人乃重視此等「用」，各專一門，互不相通，稱爲一「專家」。其自由乃爲其專門所限。中國人則謂「君子不器」，做人不當如一架機器，限於專門一用途。縱謂其有生命，亦僅一小生命，乃生命中之一部分，而不得通於生命之總全體；此則終是人生一大憾事。

中國社會亦是一總體。先秦以下，當稱爲「四民社會」，士、農、工、商各有專業，合成一總體，乃同爲此總體而努力。孟子曰：

勞力者食人，勞心者食於人。

「勞心者」即「士」，依近代語，乃一「無產階級」，但實乃勞其心以爲人。而「勞力者」則受「勞心者」之領導安排。故「有產」與「無產」，「食人」與「食於人」，乃相互融通和合，會成一體。或謂中國社會之士，乃從孔子儒家起。實則孔子以前已有士，如管仲、鮑叔牙皆是。其實封建貴族亦即是士，如文王、周公，實亦皆如後世之士。前如商代之伊尹，夏代之傅說，亦皆士。孔子同時鄭子產、吳季札亦可謂之皆是士。「士」與「貴族」本不易分。亦可謂中國封建時代貴族、平民本屬一體，應稱爲「氏族社會」、「宗法社會」。秦漢以下，則爲「四民社會」。政府則成爲「士人政府」，惟士乃得從政。孔子曰：

士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。

士不當恥惡衣惡食，而農、工、商勞力者亦不得錦衣玉食，中國社會之經濟人生，有一適當之安排。要之，重「道義」，不重「功利」，不以部分妨害總體爲原則。故中國不重「物質人生」，而重「精神人生」。西方則古希臘主要爲一城市工商社會，郊外有農人，則稱爲「農奴」，兩者大有別，明其社會之不成一總體。如人身有五官、七竅、百骸、四肢，又孰爲主孰爲奴？若分主分奴，即不成爲一體。

則共產主義實即資本主義之擴大與延長，仍必對外榨取利潤，亦仍必有賴於帝國主義爲之作後盾。故馬克斯之所謂「無產階級」，乃專指從事工商業而只得較低利潤者言，農人則不在其列。馬克斯分別農奴社會在前，繼之以資本主義社會，乃始次之以共產社會，則其意共產社會乃資本社會之更向前更進步可知。然而人類不能脫離農業以爲生。農業生產之重要，實當遠在工商業機器生產之上。依照馬克斯理論，既不反對機器與資本利潤，則向外工商業之發展，自不免在於異人羣、異社會中仍有農奴之存在。故共產主義亦必與帝國主義相依存，而農業社會則爲一被征服者又可知。中國觀念，則農決非「奴」，農、工、商各業，乃同在人類生命之總體中，而農業則尤爲生產事業中之最要基本。西方自古希臘以至馬克斯，則全無此觀點，宜其一切理論必乖戾違異於大自然之實況矣。

列寧蘇維埃共產政權之崛起，其名義雖承自馬克斯而來，其內在精神，則實承英、法革命，憑仗農人奪取俄羅斯沙皇政權，繼之乃可步上英、法帝國主義資本主義之前程。所奪取之對象，乃政權，非工商業機器。其次一前程，乃始爲製造機器，憑以向外。故共產主義之爲「世界性」，其實則是「帝國性」，亦仍是「資本性」。馬克斯之唯物史觀，僅從經濟著眼，只注意在資本社會上，未及注意在帝國政治上。故馬克斯徹頭徹尾乃一種偏見，未能窺見歐洲史演進之全

意。孔子乃謂天即在人與萬物之中。故孔子教人行，必先教人立志，而曰：

志於道，據於德。

「德」即天之在人，孔子謂「天生德於予」是也。子貢言：

性與天道不可得聞。

實則孔子言「德」，已兼「性」與「天道」。性有分別，偏在人與物上。德則見其共通大同處。孔子「五十而知天命」，乃見生命大全體之共通大同處。「六十而耳順」，則知天命後，凡即所聞皆順非逆，即見其皆天命矣。「七十而從心所欲不踰矩」，「矩」亦即天命，我心所存與天命合，心之德即天之命，則「心」而即「天」矣。孟子曰：

莫之為而為者謂之天。

道家言「道」言「自然」，實即「天」。中國人又常連言「天地」，即此總體，使人更不疑有一「天」在萬物之外、之上，而主宰運使此萬物。西方人不僅言天，又於天之上別有一上帝，則上

帝明在此天地萬物之外、之上，而不在宇宙同一總體中。此總體乃不自由、不平等、不獨立。故近代西方人，競言自由、平等、獨立，乃由此來。果信上帝降謫人類於斯世，人類乃與罪惡俱始，又豈得與上帝爭獨立、平等、自由之地位？若謂人類可與凱撒爭，則耶穌又明言「凱撒事凱撒管」。上帝不取消此凱撒，人類又何能取消此凱撒？人生悲劇乃在此。中國人之信天、信上帝，則與西方不同。

孟子之後有鄒衍，綜合儒、道兩家而倡爲陰陽家言，即上舉「五行」之說。荀況復非之，並言子思、孟子亦主五行之說。相傳子思著爲中庸，其書實晚出，子思言無可詳考。孟子則既言「人性」，亦言「物性」，兼及有生、無生，則荀子之譏孟子，有其據矣。但孔子亦言：

知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。

則孔子亦已言人性有偏仁偏知，猶如山水之一動一靜，則陰陽五行家言，亦遠有來源，與孔子大旨無背，不過言之益詳益顯而已。孔門四科，「德行」爲首，陰陽家言「五行」、「五德」，即本此。若如荀況言，人性惡，大聖由天降生，眾人皆當奉爲師法；則人分兩體，孔子亦如西方之有耶穌，與眾人別，此實非中國之傳統信仰。漢儒興起，雖其經學多傳自荀況，而尤信鄒衍，故

於莊老道家言，亦猶多稱引。此亦文化大傳統一貫精神之所在。

老子言：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。

實即言「道」生萬物，萬物皆即道，非有二也。道家又言「氣」，道即是氣，氣即是道，亦非有二。道抽象，形而上；氣具體，形而下。氣又分陰陽，「一陰一陽之謂道」。由陰陽而生萬物，故每一物又必有陰有陽。惟孔子論語不言陰陽，孟子亦不言陰陽；莊周始言之，鄒衍則倡言之，易傳又深言之。一男一女，一生一死，皆一陰一陽，天地亦一陰一陽。此下中國人觀念，乃若無可捨卻其「陰陽」二字以爲言者。但中國人尊孔，孟尤在莊周、鄒衍之上。鄒衍以陰陽名家，而後人則更少言。其實莊周、鄒衍乃其陰，而孔、孟乃其陽。知其陽不知其陰，斯亦不能眞知其陽矣。中國思想傳統有待深究又如此。倘以中國觀念說耶教，則上帝天堂屬陽，凱撒乃屬陰，亦仍一體，乃於一體中生此二別。

陰陽家言金、木、水、火、土「五行」，印度人以人身分地、水、風、火「四大」，此兩者間亦不同。四大僅指物質言。由此四大合成人身，亦僅指物質，不涵生命之深義。釋迦言生、

老、病、死，亦僅指此身之變，仍是物質的，仍無生命深義在內。人生豈生、老、病、死四字可盡？婆羅門教分人爲四階級，自生迄死，其身分、其地位，一成不變。不僅一生無變，世世生生仍無變。則仍非生命之真相。若謂此四階級由上天派定，則上天只派定人以階級，非賦予人以生命。其淺視生命有如此。故自印度人觀念言，天亦實若無生命。釋迦言「六道輪迴」，天亦在其內，則天亦如一物。故印度人不信有靈魂，乃由其不知有生命之真相來。無生命則僅一堆物質。故印度雖非一工商社會如希臘，但同不能組成一國，亦並無歷史觀念。

釋迦謂人生輪迴起於「業」。此一「業」字，似近中國陰陽家言之「行」字。但中國陰陽家言「行」，其背後有「性」有「德」，皆指生命言。佛家言「業」，則無德、無性、無生命，僅指「事」。事屬現象，無主體，即無生命，故謂「四大皆空」。一切業，亦如夢如幻。佛法即在教人如何消除前業，擺脫輪迴，得「大涅槃」，則全世界盡成一「空」。釋迦想法，其實還是印度人想法。其主要缺點，在無一誠懇鮮明之生命觀。此因印度地處熱帶，生命易起易滅，故視之不甚鄭重珍惜，而轉易生其倦怠心、厭棄心。此亦自然環境使然，乃陷於此而不自覺耳。

中國人言五行，又言「相生」、「相剋」。如水生木、木生火、火生土、土生金、金生水，此即「五行相生」。又如水剋火、火剋金、金剋木、木剋土、土剋水，此即「五行相剋」。在此

生命大總體之內，有此相生相剋之作用，而人生大群亦如此。有利於此大群者，則求有以生之。有害於此大群者，則求有以剋之。如此則大群生命，以育以化，得以暢遂。明於五行之學，不僅可以「知命」，亦可以「造命」。人群有生大道，則莫貴於能知命而造命。人能知命、造命，乃可贊天地之化育，而與天地參。造化之權，亦掌之在人。此爲人道最大之期望，亦是最高之巔峯。

人之外「行」，當一本其內「德」。古之聖帝明王，所以能轉移一世，而主宰其命運，授予以莫大之影響者，則均在其德。大戴禮有五帝德篇，此爲陰陽家以五行學說來說明歷史，而提出其知命、造命之主張。說法雖與儒家言有不同，要之，則有此一趨嚮。漢以火德王，而「五德終始」，不能專仗一德，則火德終必衰。相生則繼之以土，相剋則繼之以水，必有代漢而興、繼漢而起者。無歷世不變之王朝。如唐、虞、夏、商、周，自古皆有變，豈能至於漢而獨不變？則與其待他人之起而征誅，不如王朝之自爲禪讓，於是乃有王莽新朝之興起。此亦由陰陽家言爲之主動。讀司馬遷史記孟子荀卿列傳，以荀繼孟，又詳引鄒衍所言，而明斥其不得與孟子相比。蓋孟、荀偏重人爲，而鄒衍則側近天命，尊於外而限其內，不如孟、荀一務於人生之自主。馬遷加以區分，亦見其識之深遠矣。

東漢光武中興，經學仍受尊重，而陰陽家言則漸趨衰退。魏晉間，王弼以治周易、老子鳴，向秀、郭象以治莊周鳴，中國學術思想又有由儒轉道之趨勢。而鄉衍陰陽家之言，實際政治朝代興亡，則概置不論；於自然宇宙論一邊，則特加闡申。增其水木之清華，減其金火之烹割。助其生消其剋，於亂世人心亦實相宜。又不久而佛法傳入，雖意歸現實之寂滅，而實重內心之修爲。輕外而重內，亦不失亂世人心之一道。至於唐代，儒、釋、道三分鼎立，乃有韓愈一意關佛，而以孟子自居。下及北宋，儒術大興，而邵康節乃以數字推算歷史上之盛衰興亡，則仍襲道家、陰陽家遺意。正以宇宙乃一大總體，有生無生，雖有分別，亦各有其理。故人生之變，乃亦可以數字推算。邵康節乃亦如一陰陽家，同以數字推算人群之大生命，但偏重於數，跡近命定論，重外而輕內，有天而無人。後起理學家遂群推周濂溪，而邵康節則被見外。此亦中國文化傳統雖通全體，而終有偏重內在部分之一大趨勢。此儒、道之所以有高下。

世俗間又以數字推算個人之小生命，其本源亦仍自陰陽家言來。余生平亦不免隨俗，偶爾問命問相，亦頗有驗。事詳於余之師友雜憶中，茲不贅。今人概斥之，謂不科學，迷信。實則此等事果能以近代科學方法細加研尋，亦可闢科學園地，創成爲一套新科學，不得盡以「迷信」二字斥之。父母、兄弟、子女，中國人謂之「天倫」，命中可算出，相上可看出，則以個人爲小生

近代英國人李約瑟寫中國科技史，認為中國科學思想源自道家。實則墨子早多科學發明，但主向外求，言「天志」，則近西方之宗教。與公輸般競攻守，又親製木鳶飛空三日不下。其徒著爲墨經，涉及力學、光學方面，多與西方科學有合。墨者又言：「非禹之道，不足謂墨。」而中國之水利工程，爲中國科學史上有極大極傑出之成就之一項。則宗教與科學，在中國亦遠有來歷。惟中國人很早便抱有一大生命之總體觀，故中國人學問多主向生命求，向內不向外，其大趨勢遂與西方有不同。即道家亦顯有反科學之一面，如其反對「桔槔」取水，謂機器創自「機心」，機心之爲害，勝於機器之爲利。則墨家與道家，亦同以現實人生爲歸極，亦同抱生命總體觀，則爲中國文化傳統一特點。

名家自墨家出，猶之陰陽家由道家出。惟墨家近似西方之宗教與科學，而名家則近似西方之哲學。「白馬非馬」之辨，亦即部分與總體之辨。若謂白馬即是馬，斯則近西方之個人主義。「凡人皆有死」，蘇格拉底是人，故蘇格拉底亦有死」，此乃西方之邏輯。然必據凡人皆有死，始可判蘇格拉底之亦有死。不能由蘇格拉底之死，而即判定凡人之必皆有死。此亦總體與部分之辨，西方人亦非不知。而必言白馬即是馬，此乃重其外。中國名家言白馬非馬，則重其內。此亦中西思想之一別。儒家分「君子」、「小人」，知有「己」，不知有「群」，則爲小人，亦可謂不

得爲人。故人必有「倫」，夫婦、父子、兄弟、君臣、朋友，稱「五倫」。修身、齊家、治國、平天下，自小生命至大生命，一以貫之，乃成其爲「道」，亦即生命之大總體。老子言：

道可道，非常道。名可名，非常名。

論其部分，則可道可名；論其總體，則非一道一名可盡。故曰：

同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。

惟其過重「同」而輕「異」，則不如儒家之執兩而用中。

名家又論「堅白」。「石」是其總體，「堅」、「白」乃其部分。然手撫得堅，目視得白，人之知識，僅知其部分。若知石之總體，則白必兼堅，堅必兼白，乃爲通識。否則目視不知堅，手撫不知白，各執一見，何以推概其總體？西方專家之學乃類此。但石必堅，不必白。名家之辨限於「名」，不如陰陽家五行之說，辨在其「德」其「性」，更能中肯近理。在中國後世，名家言不傳，不如陰陽家言之普泛流行。然陰陽家終不如道家，而儒家尤高出之。此由後人之能擇善而從，乃得完成其文化之大傳統。今日國人則又必以西方之眾說紛爭爲是，以中國之獨尊一家爲

非，則誠難與之言矣。

老子又曰：

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。

凡其用乃在「無」處。罐、甕、碗、碟，亦用其空。人之居室，亦居其空。「空」處即「無」處。必兼知其有無虛實，乃為知其總體。人身有五官、七竅、百骸、四肢，「心」則其「無」處。「一陰一陽之謂道」，可知獨陰獨陽皆不成「道」。在此一陰一陽之更迭變化中始見「道」。變化更迭，則在「無」處。生命亦天地萬物中一「無」處。人惟知「有之以為利」，而不知「無之以為用」。不知「用」，又烏得有其「利」？

今日乃一「科學」世界，即是一「機器」世界，一「人造物」世界。資本家利用紡織機，廠工則供紡織機之用。帝國主義野心者利用原子彈，駕機投彈者則供原子彈之用。機器觸目皆是，人皆以為大利所在，而誰為其用之者，則漠不關心，或無奈之何。良堪詫歎！

世人皆言中國於自然科學上有三大發明：一指南針，一印刷術，一火藥。西方人利用火藥造

爲槍砲，今日殺人利器皆由此來。但中國人僅以火藥放煙火花燈，供人玩樂。可知自然科學之背後，必有一用之者，乃人，非科學；乃生命，非自然。近人又好分「自然科學」與「人文科學」，中國向無「科學」一名，然兩者之學實兼有之。惟中國重「內」重「合」，西方重「外」重「分」。故中國乃以人文科學爲主，以自然科學爲輔。西方則自然科學爲主，而人文科學爲輔。亦可謂中國主自然人文化，西方主人文自然化。即如達爾文生物進化論，其所發現，豈不即可爲自然人文化作證？而其用意則爲人文自然化指路。其病乃在不知生命中「心性」之爲用。中國人重視人之「品德」，更過於重視其「事業」，內外、同異、高下、輕重之間，實大堪深味。

「宗教」與「科學」在西方，似爲相對之兩體。中國則宗教、科學和合會通，融爲一體，皆爲人文之輔，所謂「一天人，合內外」是已。故中國學術必貴其能成一通體，西方則貴其能分別爲專門。

中國人好言「禮樂」，實則禮樂乃人生一整體，亦即天地一整體，兼自然與人文而爲一，而人文則爲其主。詩云：

相鼠有體，人而無禮。

鼠生有體，人生則不限於其身之體，範圍擴大，能與天地萬物爲一體，於是而有「禮」。禮乃其大生命之體，故在禮中自見其「樂」。故「樂」非金、石、絲、竹、匏、土、革、木之爲樂，「禮」非跪拜、揖讓、俯仰、進退之爲禮，皆必本之人之「德性」。「禮樂」形於外，「心性」主於內。孔子曰：「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何」，是矣。是禮樂亦融內心、外物爲一體。鼠生則僅在其形體，其心情德性之內涵則無足深言；人生則其要更在內心之性情，能通天人而合內外。故人生不能無禮。

孔子又曰：

志於道，據於德，依於仁，游於藝。

孔子以禮、樂、射、御、書、數「六藝」爲教。許氏說文：

儒，術士之稱。

「術」即「藝」，今人合稱爲「藝術」。禮樂可謂乃中國最高之人生藝術，亦可謂「藝術」與「道德」首尾相通，融爲一體，故中國人又連稱「道藝」，或連稱「道術」。禮、樂、射、御、書、數亦皆藝術，並兼科學；而禮樂之主要性，則近似宗教。在西方，藝術、科學、宗教分而爲三；在中國，則仍和合會通融爲一體。此體則稱曰「禮」。其意義價值，即在其「合」處，不在其「分」處。故曰：「禮以和爲貴。」儼亦如西方以藝術爲人生中一部分、一專門，可外於其他各部分、各專門而獨立存在，各自爲體，則其在大生命中之價值意義，宜亦大相有異矣。

禮樂和合，乃一總體，而可有內外、賓主之分。樂在內，「心」爲其主。禮在外，「形」爲之賓。所謂「游於藝」，即其內心之樂矣。莊子有逍遙遊，乃遊於方之外。孔子之游於藝，則遊於方之內。無論其爲方內、方外，能知「游」，斯即人生一大藝術。亦可謂中國人生乃一藝術的人生。

呂覽有十二紀，淮南有時則訓，小戴禮記有月令篇，此亦皆是「禮」，皆屬鄉衍之徒之陰陽家言。乃一皇者尊天以爲治，其發政佈令皆依於外，與孟子所謂「民爲貴，社稷次之，君爲輕」之意，大異其趣矣。道家主「天」不主「人」，重外不重內，其所向，較近似於西方之宗教與科學，與周公、孔子之禮樂大義則有辨。

孔子又曰：

祭神如神在。我不與祭，如不祭。

祭者，禮之「主」；所祭對象，則禮之「賓」。即如上帝天神，可謂所祭對象中之最尊嚴者，然亦同是賓。但禮之所重，則更在其主。在宇宙間，是否真有此天神上帝？西方宗教則認為有，但宜由自然科學爲之作證明。否則宗教、科學不能合，上帝事耶穌管，凱撒事凱撒管，不能融和爲一，終是人生一大憾事。中國則以人心爲主，「祭神如神在」，即以己心爲證，不待外在之科學以爲證。此心則必形於外。有此「行」，乃始見此「心」。亦當有此「德」，乃始見此「行」。臨祭則心在祭；不與祭，則心既不在，神之在否又何論！故志道、據德、依仁，又必游於藝。苟無其「藝」，則「道」之與「德」與「仁」又何在？推此言之，治國、平天下，亦即一「藝」。否則其道、其德、其仁又何在？然藝非可作一呆板之死規定，當隨時隨地、隨事隨物而心靈游其間。故「游於藝」即是「道」。孔子中國千古大聖，然當其身則曰：「道之不行，我知之矣。」國又何嘗治，天下又何嘗平？孔子之辭魯司寇位，離魯，而周遊天下，此亦即是孔子之游於藝。中國人生藝術之精義乃如此。子路、冉有、公西華，以人生藝術論，當尙不如曾點。中國人生

之最高藝術，尚有遠超專心一意惟務於治國、平天下之上者。孔子不專心一意於爲子路、冉有、公西華，但亦不專心一意於爲曾點。故孟子曰：「孔子聖之時者。」其門人則謂：「孔子賢於堯舜遠矣。」志道、據德、依仁之外，尚有游藝一要項，其中精義則誠難與今之以藝術爲一專門學者所共論。

老子則曰：

失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。

老子不免分「天」、「人」而爲二，必求捐棄人生，還歸自然。尊天而卑人，尊古而卑今。儒家則以得於天者爲人之「德」，則「德」在內，「天」在外，乃是「一天人、合內外」。而老子必分別之，則失於此，得於彼，天人已非一體。故莊子必言「渾沌」，乃有合而無分。儒家之禮則必主分，如人之一身，豈不可分耳、目、口、鼻、胸、腹、手、足？有其分，乃始有其合。今人儼能將西方宗教、科學、藝術諸項各專門，依中國觀念，亦加以會通和合，而融爲一體，則此道乃即天道，亦即人道，亦即人生之最高藝術矣。而此心之德與其仁，乃始可因之以大表現。所謂「贊天地之化育」者，又更上一層樓，而何有中西文化之對立！

中國人又好言「性情」。「性」屬天，「情」屬人。人有情，又烏得謂天獨無情？中庸言：

喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。

喜、怒、哀、樂皆是「情」，情必對外而發，對人、對事、對物皆有情。「心」無對，謂之「未發」，但不得謂心之無情，斯則謂之「中」，亦即是「德」、是「性」。德與性之發，乃見情，又分喜、怒、哀、樂。方其未發，則無喜、怒、哀、樂之分，故謂之「中」。中即是其情而存於內之總體，喜、怒、哀、樂則爲其動而分向對外之部分。西方哲學避言「情」，主言「理」。依中國觀念言，理乃部分中之條理。總體一合之內，必分有部分，苟無部分，即不見有理。情之發，不違理，即是恰到好處，此即所謂「中節」。發而中節，即合於理。如禮之有賓主而成一「和」。「和」亦猶「中」，而道家則謂之「無」。人當無我，喜亦非其人、其事、其物之受我喜，乃我與此人、此事、此物交接時，理當有此一喜。此一喜不在我，亦不在所喜之人、之事、之物，乃內外相合之一「理」。中國佛教禪宗五祖告六祖：

金剛經言：「應無所住而生其心。」

此爲禪宗修持一最要綱領。天台宗言：

一心三觀。

一「空」、一「假」、一「中」。華嚴宗言：

理事無礙，事事無礙。

此皆佛教中國化以後所有之觀念。中庸之言「中和」，亦即人生總體中一「無」處，而總體人生則主要在一「中」，在一「和」，亦即主要在其「無」處。專一注意於其「有」處，則惟見分別，又何來得中得和？

西方宗教、科學對立，科學中又分自然與人文；能用其中而得和，亦庶得之。或偏左有共產主義，或偏右有資本主義，亦當知能用其中而得和。若必主張一邊，打倒一邊，此即知有部分不知有總體，不中不和，總體已失，部分又何存？

中國人又好言「情欲」。西方哲學戒言「情」，乃誤認情以爲「欲」。「情」對外而發，「欲」爲已而有。人之鬥爭對象當在己，即其欲。中國人謂之「天人交戰」。「人欲」亦人生中心

部分，「天理」乃人生之總體。情發中節即爲「理」，故中國人常言「合情合理」，又稱「天理人情」。農、工生活常與自己門，不與他人門；商業則必與他人門。中國以農工立國，商業後起，其政治常抑商。西漢鹽鐵制度已接近近代西方所謂之「國家經濟」政策。故中國雖地大物博，商業鼎盛，絕不產生一資本主義社會，但曰「信義通商」。信義屬人生總體，非部分人生。故中國人對商業乃有一極高明、極精微之安排，異於西方。討論西方文化問題，必從其部分言；討論中國文化問題，則當從其總體言。此乃中西雙方文化傳統一大相歧異處。

中國人又好言「陰陽動靜」。依宇宙全體言，則天屬陽動，地屬陰靜。亦可謂自然當屬陰，人文當屬陽。依人文言，則生屬陽動，死屬陰靜。依世運言，則治屬陽，亂屬陰。故治世貴有動，亂世貴能靜。依近代國際形勢言，則西方近似陽，中國近似陰。故西方常趨動進，而中國則惟宜靜伏。宋儒周濂溪主以靜立人極。曾子言：「慎終追遠，民德歸厚。」厚則易靜難動，對死亡之禮，如葬如祭，可以爲生人相交立其極。周公之治道，制禮作樂屬於陽，孔子之夢見周公欲爲東周則屬於陰。今日之中國雖居陰道，善守其靜，亦可爲後起新文化立極。中西文化對立，亦僅當前人文之一部分，此下當更求其人文總全體之出現而完成；則亦如孔子之志於周公，學於周公，而人生大幸福所在係之。孔子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今。」誠可企而望之矣。

而謂之「天」。故中國人不言「天體」，乃言「天象」。如陰晴謂之「氣象」，其實此象亦即是一「玄」，亦匯通眾異而成。如是則象乃成爲超出群體之體。故中國人用「體」字，其中便有不具體之存在。

詩云：

相鼠有體，人而無禮。

其實「禮」亦可謂即是一「玄」。如禮分賓主，單是賓，無禮可言；單是主，亦無禮可言。賓主會合，始見有禮。鼠有形體，亦有生命。必相會合，乃成一鼠。儼無生命，則其體亦變。生命非具體，是在鼠體中即有不具體之存在。賓主之禮，亦在賓主雙方具體行爲之上，有一不具體之精神，乃始見有禮。否則又何從把人生之禮來比作鼠體？可見中國古人，對天地萬物，對人生萬狀，實具有一種甚深抽象的看法。以今語言之，即是有一種甚高哲學觀點在內。

又如「性」字，從「心」從「生」。而此「生」字，則並不單指一具體個人之生命言，乃指生命總體，匯通人生、禽獸生、草木生，凡屬宇宙間之群生言，乃一極端抽象字。「心」字亦然。人必有心，古今人各有心，此「心」字亦一抽象字。會合「生」與「心」而有「性」，則「

性」更屬一抽象字。孔子不言「性」與「天道」，但此「性」字之創造，則不知先於孔子已幾何年。此皆老子所謂「同謂之玄」，此「性」字即包涵甚深甚廣。民初新文化運動，主張「哲學關門」，主張「打倒玄學鬼」。其實中國文字之創造與運用中，即寓有甚深之哲學、玄學意義。苟欲哲學關門，則亦當盡廢漢字。

中國周易好言一「象」字，又言一「元」字。「元」有原始義，即老子「眾妙之門」之一「玄」，聲同義通。物自具體言，何止萬？但自其抽象言，則可分爲乾、坤、離、坎、艮、兌、震、巽之八卦。詳分之，則有六十四卦；簡分之，則只乾、坤二卦。宇宙萬別，自象之大同言之則如上。再由乾坤合言之，則爲「太極」，即其最原始者。故「太極」即「眾妙之門」。

古人傳說，八卦始於伏羲。要之，甚古即有之，或當在創始文字之前。則中國人好會諸異以求同，好於具體中作抽象觀，好由此來追尋一原始，好統萬歸一，再由一推萬，上引老子三語，可謂得其奧妙。儒家言亦然，即其好言「性」字可知。孔子雖少言性，然其言孝弟，言忠信，言仁，言智，皆性也。西方人好具體分別，如言男女戀愛。中國人言「汜愛眾」，亦同此「愛」字。但終嫌其具體，陷於事爲上，乃改言「仁」字，始純屬一抽象。

「異同」之辨，實即「虛實」之辨。中國人每連言「玄虛」。「愛」落形迹，易見爲實；「

「仁」則玄虛，無形迹可指。朱子釋「仁」字曰：

愛之理，心之德。

「心」與「愛」尙易知，「德」與「理」則難知。故中國人講道理，須以意會，不當從語言文字上拘泥具體以求。故曰「心知其意」，又曰「體會」。此「體會」二字，即以己心會合此道理而適爲一體，此始爲善學。此又非一種「玄學」而何？

故抽象與具體，又有虛實之辨。依今人觀念言，具體是實，抽象乃虛。依中國古人觀念言，則具體乃虛，而抽象始是實。故中國人對此宇宙，不喜從物物上作分別之具體觀。中國人對人生，亦不喜從事上作分別之具體觀。必凌空駕虛，作共通超越之抽象觀。如關羽失荊州身死，具體事業全歸失敗，而中國人乃謂如此始完成關羽其人一生之意義與價值。又如岳飛之死於風波亭，其具體事業亦全歸失敗，而中國人則謂如此始完成岳飛其人一生之意義與價值。故關、岳同尊爲武聖，則中國人之看人生意義與價值，豈不轉在虛空一邊，而不在具體一邊？故中國人乃重視其人之德性，更過於其人之事業。

由此又有「時間」與「空間」之辨。空間若是一實，而時間像是虛。但中國人觀念，則空間

只是虛，時間始是實。「天」、「地」之別即在此。「地」屬空間，終是虛；「天」屬時間，乃是實。西方人認天國有上帝，上帝亦一實。中國人認上帝爲天之主宰，主宰則是一動，乃是一虛。若天是實，主宰此實之上帝乃是虛。心性爲人生之主宰，亦可謂人生爲實，而心性則爲虛。其實心性尚可指說，而人生更難指說。今人認衣食住行、生老病死爲「人生」，距中國人之人生觀，真如河漢之隔矣！

老子道家更作「有無」之辨。一切具體皆作「有」，抽象玄同乃一「無」。故曰：

三十幅，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以爲器，當其無，有器之用。

依老子意，則天地間一切用皆在「無」處，不在「有」處。其實儒家孔子言亦何獨不然？子貢言「夫子之文章可得而聞」，顏淵亦謂「夫子博我以文」。孔門此一「文」字，以今語釋之，當稱「花樣」。「花」亦是一具體，「花樣」則不拘一花。「江南三月，雜花生樹」，乃成花樣，則是一抽象。人生一切事，合成花樣，則謂之「人文」。「人文化成」，則爲中國人之文化觀。

今再舉一顯著例言之。中國乃一廣土眾民大一統之國家，其首都尤爲人文薈萃之地。如長安，如洛陽，今已不能詳言。姑以元、明、清三代之首都北平爲例，言其建築，如天安門、午

門、故宮，如東四牌樓、西四牌樓，如北海、中南海三海，以及其他大街小巷，合成一花樣。凡諸建築，皆在此同一花樣中。若一一分別而觀，則將失去其共同完成一大體統之意義與價值。故中國人對長安、洛陽之沒落，若頗不顧惜，以其具體雖已破毀，而其花樣則仍存在於後起之北平。其他一切城市，如蘇州，如成都，亦各有一套花樣，此亦人文之一面。西方重具體不重抽象。如遊雅典、羅馬，歐洲古代人文，均掃地以盡。現代之巴黎、倫敦，一切花樣已與古代之雅典、羅馬大不同。而對雅典、羅馬之一建築、一遺物，則不勝流連，賞玩不盡。此亦中西雙方觀感之不同處。

今再舉一小例。如廟宇，如墳墓，中國人皆不甚重視，而重視其對此廟宇、墳墓之祭祀，畢恭畢敬，不苟不忽。列代王朝崩潰，苟其不再祭祀，則其舊有之廟宇、墳墓，亦都荒毀不治，不再注意。惟各代王朝祭祀之禮，則相承不變，繁文縟節，時有增加，此之謂「人文」。而一切具體之物質建設，則並不同樣受重視。

漫遊英倫，參觀牛津、劍橋兩地之書院建築，縣互數百年之久。體制瓦石，一皆保留不變。增新之外，舊況依然。來者讚歎，爲西方學校一楷模。中國人重視教育，歷數千年。先秦百家講學，漢、唐相承，勿替益盛。即自南宋朱子白鹿洞書院以下，元、明、清各代書院遍全國。然絕

無一處堪與牛津、劍橋相比。西方重具體，書院建築，終屬「物質」方面；中國重抽象，大師講學，則屬「人文」方面。大師一去，書院舊址，其意義價值亦隨而失。依中國語言之，當稱爲「形而下」；師道始是「形而上」。此亦與上述廟宇、祠堂、墳墓祭祀之禮，輕重有偏，又顯然之一例矣。

再以文學言。西方重具體故事，如英國莎翁劇本之羅密歐與朱麗葉，相傳迄今。一切戀愛小說劇本，大體相似。而中國則周南關雎之詩，婚姻大典，同所歌誦，亦歷久不衰。中國之所謂「禮樂」，顯然是一種抽象性之人文精神。此又是中西文化相異之一例。其他類此者尚多，茲不詳及。

「體用」兩字連用，始見於東漢末年。古人常言「用」，不及「體」。「體」即具體，必有分別。如一砂一礫，一草一木，分別乃成體。「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」擴大言之，不僅天體難窮，地亦然，究竟離地幾尺始不爲地？水行地上，是否不屬地？海洋不屬地，則地即甚見狹小。地上有山，萬物叢生，是否屬地？如是分說，地之爲地，乃無具體可言。

近代科學家始創「四度空間」說，其實每一體必與時間並在。溝澮有盈有涸，水流既竭，此溝澮之體又何在？山上萬物叢生，分別重視其叢生之物，山之爲體又何在？人自嬰孩長大成入，

無日無夜而不變，則人之爲體又難定。故具體若可指，實不可指。若有定，實甚難定。中國古人少言「體」，其意義當在此。

今言「人生」。人之所以爲人，即在其有「生」，而生則只是一「變」。如言身體，體在變中，即無具體可尋。中國古人好言「氣」，不論有生、無生，皆一氣所成。而氣則只是一「變」，即以其變而成體。實則氣非體，後人乃言「氣體」，此乃俗語，非雅言。「氣」應是一抽象名詞，抽離其具體乃有此「象」。言「氣象」則較爲近實。

周易六十四卦皆言「象」，此世界一切有生、無生，皆可歸納卦象中。一卦以六爻成，爻即是變。全易六十四卦三百八十四爻，即以包括天地間一切萬物之變。即後起一切變，亦可包括在內。故「易」有「變易」、「不易」、「簡易」三義。一切變只是一不變，其事至爲易簡。孔子曰：「其或繼周者，雖百世可知。」易之爲書，亦在求知人事之變。何由而能知？則在求之象。

宇宙間一切象，不外「和合」、「分別」之兩變。易以乾「一」坤「一」兩爻象之。乾坤猶天地，「一」象天，「一」象地。人生亦此二象，「一」象男，「一」象女。其他一切變化，全由此起。如「二」與「二」，此之謂「位變」。「二」與「二」，此謂「數變」。如是則宇宙一切可有四大變：即「二」「二」「二」「二」。數變增，而位變益明。如「三」「三」「三」「三」

火炎上，金內凝，木外散；土得其中，不下不上，不凝不散，獨見爲調和安定，最見地性，故曰「土地」。金、木、水、火，皆在地中行，能動作，各見其天。故金、木、水、火、土五行，即一天地、一陰陽。宇宙間種種物事，皆不外此。其實此五行亦皆是一種抽象，不當從具體求。

西方人從具體求知，故重「分別」，重「物」不重「事」。中國重「和合」。具體分別若見有「固定性」，和合抽象則特見有「流動性」。故西方人言「天」，必言上帝，亦具體而固定。易言天，曰：「天行健」，則乃一行動，無體可指。求可指，則言「地」。但易言地，則曰「順」，仍屬象，非體。亦不指言其體。故易言天地，只言「乾健坤順」，皆言其象，即言其事、其用，而不言其爲一物一體。此乃最可表達中國古人之觀念。

人生從具體言，有「人」始有「生」。從抽象言，則有「生」始有「人」。生必和合，如飲食，即與物相和合。苟無飲食，即不得有生。又必男女和合，否則亦無生。又必有父母子女，世代綿延，否則其生短暫，仍歸絕滅，仍不爲生。故有生必有「群」，非群即無生。若專指其個體各別之身爲生，則大不通。身由父母來，由飲食而長成。故人生乃由事見物。陰居後，陽居先；地居後，天居先；人居後，生居先；具體必居後，抽象乃在先；豈不即此而可知？

中庸言：

執其兩端，用其中於民。

夫婦一陰一陽，兩端對立，然相與間有一「中」。人群大道，即貴有此「中」，相通和合，使雙方各得其所，各得安定，各得親密往來，此即群道之大本。聖賢言「道」即在此，盡人與知與能。然此「道」亦一抽象。看重具體，則分別對立，人事多端，必出於爭，終不能建立一大群。就西方言，宗教、科學相對立，宗教信「天」，科學偏「物」，於「人」皆不相親。如何在此天與物之兩端，求其互通相和，此爲人生莫大一進程，亦爲人類莫大一問題。論政治，民主、獨裁又成兩端。民主重多數，獨裁尊少數，在多數、少數間，亦貴有互通相和之一道。不能尙多數抹殺少數，亦不能尊少數忽略多數。論經濟，則資本主義與共產主義又成兩端。資本主義尙私有，共產主義尙共享。私有、共享，亦當兩存。如何求得一中道，此亦人類當前一問題。

推此言之，個人主義、社會主義亦成兩端。社會中何得無個人？個人相與，又何得不合成一社會？雙方互合成體，相和成道，則可以兩全；否則各謀發展，相互敵對，則同歸失敗。天地、宇宙、時空，亦成雙作對，而有和無爭。故曰：

此，則惟鍾子期知之。此見抽象之難知。中國古人言樂，又曰：

絲不如竹，竹不如肉。

絲聲尙近具體，竹聲出於空，肉聲出於心，心屬人，亦一抽象。聲屬天，天人和合以爲一，此則最爲中庸之大道。

《莊子》曰：

惟蟲能蟲，惟蟲能天。

此言道貴自然。人非蟲，乃能與天相對立。人文亦與自然相對立。故蟲聲即天聲，而人聲則別。能以人聲合天聲，乃最見「執兩用中」之大道。中國舞臺劇最能表現人生，最高表現則在樂。語言亦音樂化，語言之不足，而表達以歌聲。喜怒哀樂，皆從歌聲出，發乎天，成乎心。心與天若處兩極端，而歌聲則其中和。故中國戲劇乃最可樂之人生。即哀即怒，亦皆可樂。中國人生之理想，即此境界，乃以戲劇表達之，而始愜然覺其有當於此心。其實登臺演劇，亦一庸俗人，一庸俗事。而在臺上歌演，則不管成爲一聖賢豪傑。能知聖賢豪傑之無異於庸俗，則無違乎中庸之道。

矣。抑且生、旦、淨、丑，乃和合成一共同之人生，非分別以相爭。即唐宋官驛皆有歌伎，以慰旅宦之羈孤。凡其歌唱，亦異於近代之商業相爭。此一節亦值注意。

中國舞臺臉譜，亦一種抽象化。若極平常，亦見其特出。衣裝亦然。有衣裝高貴而其人則卑下者，有衣裝尋常而其人乃爲上等等。觀者望而知，此亦中庸而極高明之一道。若論具體，服裝人品顯相分別，但豈得以服裝定人品！

西方人以具體求人生，乃感人生有兩大事：一戀愛，一戰爭。其實戀愛亦如戰爭，男女雙方，不顧一切，竭其全心力以赴，此亦可暫不可常。西方人又言「婚姻乃戀愛之墳墓」。戀愛乃若更高出於婚姻。不知戀愛尙分兩體，夫婦則成一體。但此體屬於抽象，而實爲人理想所在。戀愛尙在個人主義之階段，苟和合成家，而不變其雙方各人之立場，則轉多難處。故西方惟求爲一小家庭，先與翁姑分，繼與子女分，如是庶得小安。家如此，國亦然。故西方亦惟有小國寡民，不能有廣土眾民一統之大國。大國則必爲一帝國，多有殖民地，形大而體仍小。如中國之一統，有中央、有地方，和合而成，其體乃大；乃由抽象之中庸大道來。此義甚深，讀者試自參之。

戰爭爲人群一大事，必有對立之雙方。一方敗，失其對立之地位，戰爭平息，乃轉覺失去一

可樂。亦如謂婚姻爲戀愛之墳墓，則婚姻豈不亦失去一可樂？無戀愛，無戰爭，人生落空，所樂何在？惟一幸事，今日尙多國林立，戰爭不斷發生。婚姻制度則逐漸取消，群尙戀愛同居。兵戰外又有商戰，又有種種運動場上特設之戰。戀愛、戰爭不斷可求，具體人生之悲劇乃如此。

中國人則曰「修身、齊家、治國、平天下」。修身、齊家，夫婦一倫乃其起步，婚姻事大，戀愛事小。治國、平天下，天下和平事大，戰爭事小。人道立，但人群之外，尙有天地大自然，與人類文化成雙對立，而其間仍有一中道。人文當參天地之化育，而人生乃無止境。然人生終不能無止境。大學言：

在明明德，在親民，在止於至善。

明己之明德以親民，內外和合，斯即至善，可止矣。千里之行，起於腳下。婚姻爲男女結合一止境；慈孝友弟，乃家庭一止境；君臣朋友，忠信相處，乃國與天下治平和合一止境；逐步得其止，又可逐步再向前，則止處即其起步處。止乃無止，此乃一番抽象大理論，而中國人則謂之中庸之道，人人能知能行。此一深義，乃大堪玩味。

西方人重具體分別，學術亦分門別類，如宗教、科學、哲學、文學亦各自獨立。中國古代則

一切學問皆相通，皆歸於人生，歸於禮樂。禮則其體，樂則可樂，乃其用。知必歸之行，而人生全體大道亦俱備其中，更不必分門別類，多作各自之獨立。即如醫學，西方重解剖，一身體器官皆各分別，不重其共通之生命；中醫則在一氣相通處求。故西醫據病言病，中醫則言病在生理。西醫治病，可去其一器官，其藥亦多無機物；中醫則治其生命全體，用藥亦多有機物。故中醫更重病前之營養。

身然，國亦然。西方政治、法律、經濟、外交、軍事亦各分別專治，不相會通。故國病最難治。求富求強，國乃爲一相爭大武器；和平相安，只是暫時現象。中國以禮樂爲治平大道。若似玄言，非具體可能，實則中國五千年歷史可作證。

學問知識之最具體者，則爲近代之科學。但近代科學乃供作相爭之器，非治平之道。近人非不知。又每一物必分別之爲「原子」、「元素」；今始言「電子」，分陰分陽，實一動態，則一切物皆原始於一「動」，此即中國之所謂「氣」。氣非「物」，有其「象」。宇宙乃一氣之流動。則西方科學之最新發明，中國觀念已早得知。中國非無科學，但當稱之爲「生命科學」，或「人文科學」，與西方之所謂「自然科學」亦有別。此非會通於雙方文化大傳統之總全體，則無以明之。

行有不得，反求諸己。

射即如此。射不中，其過在射者之術，不在所射之對象，即外物。射者所立之地亦稱「物」。一在己，一在外。所爭不在外，乃在己。射者所立之位定，而後可言射術。射而得中，乃和非爭，所爭則在己之術，即爭與和亦合爲一體矣。

今人率並言時間、空間，此兩詞乃譯自西方。其實兩者意義不同，亦未可以對等視之。如地球僅爲太陽系中一行星。地球上又分各部分。生爲一中國人，與生其他各地人，所受影響各不同。故人生必論空間。人生又必同占一時間。即地球、太陽乃及其他空間，亦必同占一時間。而時間之影響人生，則更大於空間。

時間何在則難言。但空間則必包涵在時間內，相與融成爲一體。使無時間，空間又何得存在？易繫辭言：

天尊地卑，乾坤定矣。

「天」指時間，「地」指空間，時間尊於空間，中國人觀念即如此。

周易之六十四卦三百八十四爻，中國古人即以象徵宇宙萬物之一切變化，其中皆涵有時間意義。較之古希臘人之幾何學，僅知空間者，其聰明智慧當遠勝。實則只有兩爻。曰乾「一」，曰坤「--」。「一」即時間，象合；「--」即空間，象分。中國人觀念，一切分其先皆由一合來。幾何學由點成線，成面，成體，則一切合其先皆由一分來。此兩觀念乃大不同。豈得謂合亞、歐、非、美、澳諸洲始成一地球，合地球等諸行星始成一太陽系，合太陽系及諸星河始成一天體？則幾何之由分而合，其觀念之意義與價值，當尙待商榷。

繫辭傳又言：

乾知大始，坤作成物。

一切物之作而成，其先必有一始。未作未成，則無始可見。物之作於成，皆必占空間，時間亦必隨空間而始見。老子言：

有生於無。

「有無」二字近似具體，實不如易繫言「乾坤」二字之抽象，僅指動靜分合者之更爲涵蓄而允

動，離去空間，又何由見有動、見有時間？愛因斯坦有「四度空間」論，於空間中加進時間。而周易則必主乾在先爲主，坤在後爲順。動在先靜在後，動爲主靜爲順，乃於時間中加進空間，斯又中西觀念不同之大異所在。

易繫又言：

在天成象，在地成形，變化見矣。

今人則以成形爲具體，由具體中乃有抽象。中國人觀念，則主先有抽象，乃成具體。如地乃一具體，天乃一抽象，非天何由有地？西方近代天文學，亦求之太陽系諸星河，盡從具體求，則天亦如地，無大異矣。即天堂亦仍是一空間，亦猶地，仍無大異。中國人之天，則超乎地。先有天，後有地，則由抽象生具體，而具體又仍在抽象中。亦可謂具體乃靜而定爲形，抽象則動而在其先。此則中西觀念大不同之可見、易見者。

今可謂天地乃一大動體；而生有萬物，則較靜而定。人生亦萬物中之一形，故曰：

乾道成男，坤道成女。

乾坤乃其象，言「道」則指其動，男女斯成形，乃始有靜可言。又曰：

男女構精，萬物化生。

此「男女」二字，則兼言陰陽。其構其化，皆指動言。則人生皆由一動來。人之畢生，亦只是一動。日出而作，日入而息。人之休息睡眠，其實亦仍是一動。天之生人，豈專爲其休息與睡眠？則自中國人觀念，人生之貴「動」更可知，其貴「剛」亦可知。近人乃謂中國人貴「靜」貴「柔」，則失之矣。

今人又分「精神人生」與「物質人生」。其實決不能脫離物質以爲人生，而在物質中則必顯有精神，仍只是此一人。衣食住行，屬物質人生，但精神人生亦皆散見其中。各自分別，乃若不易見。孔子之「飯疏食飲水，曲肱而枕之」，亦即物質人生。顏子之「一簞食，一瓢飲，居陋巷」，亦物質人生。離物質，又何以爲生？但在物質人生中，有精神之存在，則難具體指陳。具體屬空間性，而抽象則屬時間性，其輕重之間，則雅俗觀念有不同，亦即中西所不同。

要言之，中國主由合而分，西方則主由分而合。故西方主由「個人」合爲「群」，中國則主「群」中分有「己」。己生之前，不知已有千萬世之人群之存在。非有此群，何從有己？故於己

即見群，亦猶於己即見天。人之己，又何得獨立爲生？然己之生則具體，而群體之生則若爲抽象。一中國人之生，若與同時其他亞、歐、非、美、澳人之生渺不相干；當前一人之生，又若與以前千萬世之人生渺不相干。具體言之若如此，抽象言之則不然。故謂生命有一大總體，亦可謂「時間」即是此總體。

就個人生命言，可分嬰孩、幼年、壯年、成年、晚年各期。合百年之生，而分此諸期。非由此各期而合成爲一生。此百年之生，若爲一抽象；此各期之生，若見爲具體。果認具體爲「實」，則抽象轉成爲一「虛」。然則豈合此諸實以成一虛乎？故百年之生，始爲共通一實體。嬰孩、幼年諸期，皆依此共通之實體而各成其爲實。嬰孩、幼年期夭亡，則此生實不啻一虛。兩者之間，虛實是非之判，亦可定。

中國人自幼即教以「孝」，稍長即教以「弟」。先教以在家族鄰里小群中做人，繼教以在國與天下大群中做人。在小群中做人，則爲一「小人」；在大群中做人，始爲一「大人」。能在古今人類長時期中做人，則爲聖爲賢，尤爲大人中之大者。僅知有己，不知有人，則又爲小人中之小者，斯不得視爲人矣。方其爲嬰孩，不知此下尚有幼年、中年、老年，故嬰孩不得謂之爲「成人」。年漸長，始知其前爲嬰孩，後有耄老，乃得謂之爲「成人」。

天地萬物，如一大圓體。自人類言，其中心乃在各自之一「己」。中國人言：

一天人，合內外。

此天地萬物，由己爲之中心，乃能一，乃能合。此言非具體，乃抽象。而已之爲天地中心者，非其「身」，乃其「心」；但非西方哲學「心物對立」之「心」。中國則主「心物合一」，天地萬物均融在此心中。此一境，此一理，則常靜而不動。故樂天知命，安分守己，此即「主靜立人極」。然而一言一行，一瞬一息，日常之應對酬酢，以至於一日二日之萬幾，苟日新，又日新，日日新，乃無不在於此心之動。故大學言：

知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。

此一進程，豈非即是一動？而「知止」在先，則仍是一動。惟動中已包有靜，靜中已包有動。必分別動靜以爲二，則難以得其境界矣。亦可謂「心」是一動，「物」是一靜。大學言：

致知在格物。

象，較有活動性。故中國人又言「循規蹈矩」，規宜「循」而矩則可「蹈」，可見規具向外行動意義，矩具守己靜止義。矩易落實，而規則空靈。「方」合四隅而成，一隅不成方，但亦自成其爲一「隅」，中庸謂之「致曲」。規則爲渾然之一體，非循其全，即不見其爲規。人心所向，一言一行，皆可成矩。但一言一行，非可即成規。故矩實具空間義，而規則仍涵有時間義。矩爲部分，規則全體。故西方人於方圓、動靜皆加分別；中國人言動中即涵靜，靜中即涵動。「規矩」連言，即猶「方圓」連言，亦猶「天地」連言，非只言一物一形。但儒家兼言天地重守矩，較之道家之循規僅從天，更適循用。細闡之，亦可謂精義無窮矣。

孔子又言：

智者樂水，仁者樂山。智者動，仁者靜。智者樂，仁者壽。

心分「仁」、「智」兩型。仁屬情感，動而易變；智屬理智，靜而不變。人之初生，即有情感，理智則後起。實則理智屬靜而較易變，情感則屬動而較不變。如慈孝，乃亦常而不變。何道以慈，何道以孝，則屬智。中國觀念，情感先起，屬天；理智後起，屬地。中國人尊天卑地，尚智更尚仁。故曰「王道不外乎人情」，又曰「天理人情」，天理、王道皆見在人情中，其尊人情有

如此。

中國人言人情最重孝。舜爲大孝。孟子書又有「上古有不葬其親者」一節，推論葬親之禮之由來；則孝道上古即有。知葬禮乃隨其孝情來。孝之禮隨世而變，而孝情則終不變。故孔子曰「仁者靜，智者動」。但孝行豈可謂之不屬動？惟其能常而不變，斯謂之靜矣。

今再推而言之，不僅人心有孝，即禽獸亦有孝。若以孝爲愛，則草木雖無親，亦可謂各知愛其生。生命從天來，故孝之德亦從天來。即無生物，相互間若無孝無愛可言，然同出一源，同歸一體，物各有性，則宜亦有其相類似者。鄉衍陰陽家言，分「五行」、「五德」，其說尤流行於中國社會之下層。亦可謂即本孔子「智者樂水，仁者樂山」一章來。周易乾坤兩爻，一合，一分，象徵天地間一切事物之變，其言玄，普通人不易曉；孔子言仁、智兩型，一情感，一理智，則各反之己心而可得。又山水一動一靜，則人所同見同知。然猶當辨者，既同屬一體，同屬一心，則動中必有靜，靜中亦必有動。仁中必有智，智中亦必有仁。仁而不智，陷於不仁；智而不仁，便是不智。其理雖深，宜亦可知。

「樂」與「壽」亦然。孔子稱伯夷、叔齊「求仁得仁，又何怨」，即其「樂」。餓死首陽山，三千年來，人人心中有其人，即其「壽」。顏淵居陋巷，簞食瓢飲，人不堪其憂，回亦不改其

耘，秋收冬藏。中國地處北溫帶，春夏秋冬，四季明晰，並分配均勻。四季又各分孟、仲、季，一年十二月，氣候各有分別，並與農事緊密相關。故中國古人之時間觀，並與生命觀相聯繫。時間中涵有生命，生命即寄託於時間。時間屬於「天」，生命主要屬於「人」。中國古人所抱「天人相通」、「天人合一」之觀念，即本農事來。人中即寓有天，貴能以人事合天時，故曰「人文化成」。此「化」字即包有天、有時間，人文即包生命，於自然中演出人文，即於人文中完成自然；故中國古人於同一事中即包有「天時」、「地利」、「人和」三觀念。孟子曰：

天時不如地利，地利不如人和。

此並不專指兵事言，乃可通指一切人事言。就農業民族之觀念，氣候固極重要，但必兼土壤。氣候、土壤固極重要，但又必兼人事。苟不務耕耘，則天時、地利同於落空。而耕耘則貴群合作。百畝之地，必治之以五口之家。夫耕婦饁，男董司牧，女童司守門戶。不僅如此，牛、馬、雞、豚，在一家生事中，亦復相和。而稻、麥五穀，尤爲生事所賴。稻、麥之生長成熟，更見與天時、地利、人事一體相和。其事則必經歷有時間之變，而變中必有常，可以資人信賴。故曰：

但問耕耘，莫問收穫。

人事既盡，而天心亦即已在人事中。不盡人力，則天意亦不可恃。故中庸曰：

人可以贊天地之化育，與天地參。

苟非有地，則天亦落空，故中國古人必兼言「天地」。但苟非有「人」，人不能「和」，則五穀不生長，既無人文之化成，則獸蹄鳥迹，草木茂盛，只爲洪荒之世。故中國古人言天地，又必兼言人，而合之曰「三才」。此種觀念，其實乃是一農業人之觀念而已。

曠觀此世，人類所生，不僅在溫帶，亦有在寒帶、熱帶生長者。寒帶人僅能以游牧爲生，逐水草而遷徙。不能安居，斯不能樂業。人事僅若爲生命之奴，不爲生命之主。其去禽獸之爲生不遠。熱帶人氣候薰蒸，長夏炎炎，神昏欲睡。而采摭野果，亦可飽腹。故其心所憂，不在其身。好靜處，好冥思，視人生乃如一負擔，轉求擺脫，求出世。故印度乃產生有釋迦牟尼之佛教。

人類最適生長在溫帶，然使其占地不廣，耕稼區域狹小，僅賴農業，生事不易滿足，於是轉業工商，偏重製造，向外貿易。如西方古希臘，其人集居城市中，所謂「百工居肆以成其事」。

令。此皆與農業有甚深關係。而中國人論衛生修養，起居飲食，必慎必戒，所宜所急，亦隨其氣候節令而變。生命從大自然來，即在大自然中長成。人類生命，亦如五穀稻麥、牛羊犬馬。中國古人，認為天地大自然，只是一陰陽五行；生命亦然。故中國人論生理、病理、藥理，無非此陰陽之順逆，五行之生剋。天人相通，萬物一體，亦如一身之五官四肢、五臟六腑，同屬一體。中國古醫書如素問、靈樞、本草，通天通物，莫非此意。中國人治學尙合尙通，西方人治學尙別尙專。西方人言生理、病理、藥理，亦從專處、別處尋究。中國人言眼疾通於腎，或其他內臟。西方人則專治眼，若可外於其身而治；治身亦若可外於天地大自然而治。此亦見中西雙方文化精神一大相歧。此因中國文化建基於農業，農則必外通天地以爲業。西方文化建基於工商，可以封閉於室內與都市，若可隔別於天地大自然。故中國人生，必納入自然中，貴能順應自然。西方人生則與自然劃離，而求能戰勝自然，克服自然。

工作業務如是，營養衛生、消遣娛樂亦如是。整個人生不外此三部分。中國人把此三部分全納入大自然中，必順應天時，配合節令。如讀齊民要術、農政全書、荊楚歲時記等書，可悟此中消息。故中國文化中之全人生，無不與外面自然環境乃至天時氣候相配合。此實一種極具體極客觀之科學，而亦極富藝術情調。故農業人生，本極辛勞勤苦，但中國人能加之以藝術化，使其可

法；而亦爲最具體，最客觀，最富科學性的眼前實例。此一大真理，誠可以「建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」。而中國因其爲一農業民族，地居北溫帶，目擊心存，不言而喻。中國文化之所以縣延持續，五千年以來，繼繼繩繩，不衰不輟，此其得於天地大自然之所賜者獨厚，即此一端可見。

何遜詩：

兔園標物序，驚時最是梅。

農事必重天時，花事同亦重天時，人生萬事何獨不然？中國文化以人生爲本位，而天時在中國人心中，乃成爲驚心動魄之惟一大事。所以中國人獨能知常又知變，知變又知常，常與變融爲一體。試誦何遜驚梅之句，豈可復疑中國民族乃守常而味變乎？又如文天祥詩：

滿天風雪得梅心。

今日之世界，今日之中國，正值滿天風雪之候，然而吾國人之能得於梅心者，又何在？實則梅並無心，僅一自然，乃移人心爲梅心，此始透入中國文化、中國藝術、文學之極深處。今日吾國人

乃擯棄此等，不加理會，則誠大可惋惜。

上述中國文化，建基於農業，既富自然性，亦富生命性。因其地居北溫帶，春夏秋冬四季，分明均勻。上自政府法令，下至社會風俗，乃及各私人之衛攝修養、娛樂消遣，以逮藝術文學，靡不一貫相通，和洽相成。人生之與天時地宜，莫不調協。人類文化之與大自然，融爲一體。姑再從一年十二月春夏秋冬四季各項節日言之，亦大可見其涵義之平實而深邃。春者，蠢也；一切生命，皆由是蠢動。而農務工作，亦始於春。中國人言：「一日之計在於晨，一年之計在於春。」春耕夏耘，秋收冬藏，周而復始，只此一事。有常有變，而又有信。人之在天地大自然中，乃得融成爲一體。朱子言：

天只是一元之氣，春生時，全見是生。到夏長時，也只是這底。到秋來成遂，也只是這底。到冬天藏斂，也只是這底。

又說：

如四時：春為仁，有箇生意；在夏，則見其有箇亨通義；在秋，則見其有箇成實意；在

凡中國社會四季佳日令節，各有其暢敘幽情、放浪形骸之所在，則莫不有一番宇宙論、人生論哲學，乃及深厚之藝術文學心情流貫其中，實無往而不寓其贊化育而參天地之意義。

「夏」乃大而歎美之辭。萬物壯大昌盛於夏，中國人亦歸其功於天。故釋名云：

夏，假也。

寬假萬物使生長也。夏令節日，孟夏有立夏，仲夏有端午、夏至。月令有曰：

是月也，日長至。陰陽爭，死生分。君子齋戒，處必掩身，毋躁。止聲色，毋或進。薄滋味，毋致和。節嗜欲，定心氣。百官靜事毋刑，以定晏陰之所成。

夏至爲日長至，陽氣盛至於極，中午爲其分界線，從此以下，日漸短，夜漸長，微陰由此暗滋。生命旺暢已達最高度，而收縮死亡之運亦隨而起。人生到此境界，不能因生機旺暢而自驕自縱，惟當齋戒靜定，遇事以謹備節伏爲主。故雖自然有陰陽之變，而人道則惟以中和爲常。不當以眼前一時自限，而貴能貫通之於時時。中國人最大人生意義、最高文化成就即在此。易繫辭所謂「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮」。

此。及後讀潘岳秋興賦、杜甫秋興詩，以及劉禹錫、歐陽修之秋聲賦。而尤深感於淮南繆稱訓「春女思，秋士悲，知物化矣」之一語。農事當秋而收，有「收成」義，但亦有「收斂」義。春秋繁露亦云：

人無秋氣，何以立嚴而成功？

試觀世界諸民族，在其文化演進中，有成而終無成，如埃及、巴比倫、希臘、羅馬，其病乃在缺乏一番嚴肅收斂之秋氣，不懷有一種悲涼蒼老之氣氛，得意向前，遂無收殺。近人之只知有向前與進步，是亦不知大自然之不能僅有春夏，而更無秋冬也。惟中國得天獨厚，生長在此北溫帶廣大地區，四季分配，均勻明白，天地大自然之所昭示於人者，至深至厚，至通至達，宜非今日人類所信奉而盛行之任何一派宗教、任何一套哲學之所能比倫。

在秋令諸節中，有立秋、有七夕、有中秋與重陽。梧桐葉落，天下知秋，此爲立秋。履霜堅冰至，此爲霜降。中國人觀微知著之智慧，亦胥從此等節氣中得來。上巳之浴水濱，重陽之登高，亦胥於戲娛中寓衛攝養生之義。而中國人凡遇佳節，又必連帶及於花草，此不僅供觀賞，尤因花草同有生命、有個性，可予人親切之感與與教訓。徐積詩：

純陰用事，嫌於無陽，故以名。

荆楚歲時記稱十月曰「小春」，此乃由經典演而爲流俗，其中尤見深義。在中國人心中，無時而無陽之存在。郢中歌陽春白雪，殆亦謂白雪中猶有陽春之存在。是其稱十月曰「小春」，亦見淵源之有自矣。蘇軾詩：

荷盡已無擎雨蓋，菊殘猶有傲霜枝。一年好景君須記，正是橙黃橘綠時。

此亦詠十月。其時則夏荷秋菊，均已凋零。歐陽修所謂「莫教一日不花開」，而所開之花，又必求其各具特性，則至十月，終不免若有遺憾。惟天地間既有此一段生命存在，則必有其一番光彩精神之發露。蘇詩正爲彌補此遺憾，非謂只是橙黃橘綠乃一年之好景，乃謂四季十二月無不各有好景，即如十月之橙黃橘綠亦是。程顥詩：

萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同。

萬物既各皆自得，四時自同有佳興，而人亦同之。此處「佳興」之「興」字，即詩經中「賦比

興」之「興」。仰觀宇宙之大故能「興」，俯察品類之盛故能「比」。由天地大自然引起人生佳興，並亦可與萬物比並。遠自古詩三百首以來，中國人所特有之人生妙義，即常在詩文中顯現。故不通中國之文學，即亦不知中國之人生。而近人乃復以吾自古以來之文學傳統，比之爲冢中枯骨，目之爲「死文學」。則余此所引，宜亦索解人不得矣。

冬令節日，孟冬有立冬，仲冬有冬至，季冬有臘日，有除夕。月令曰：

是月也，日短至，陰陽爭，諸生蕩。君子齋戒，處必掩身，身欲寧。去聲色，禁嗜欲，安形性。事欲靜，以待陰陽之所定。

此正與夏至同。如何處夏至，與如何處冬至，季節固已大變，而人生仍自有常。惟夏至言「止聲色」，而此言「去聲色」。夏至言「節嗜欲」，而此言「禁嗜欲」，則又加謹之至矣。

然知有「謹」之一面，又當知有「興」之一面。邵雍詩曰：

冬至子之半，天心無改移。一陽初起處，萬物未生時。玄酒味方淡，太音聲正希。此言如不信，更請問庖犧。

當尙在唐虞三代以前。中庸有曰：

自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。

四季十二月節令變化，此即天地之「誠」。人類生命，即安住長息於其中，宜當自明此理。中國古人乃即本此以爲教。孔孟莊，老無不然。而社會流傳四時佳節，一切飲食起居、消遣戲娛、花草玩賞、詩歌吟詠，以及醫藥療養、建築疏濬，種種人事，莫不於此歸宗。所謂「化民成俗」，固不僅止於農事。此所以中國文化傳統，有其道一風同之大成功；有其繼志述事、不息不已之大影響，而非其他民族僅尙宗教信仰與哲學思維之所能企。此中國人之所以爲得天獨厚也。人之處四時，處春秋易，處夏冬難。中國於夏至後有「三伏」，冬至後亦有「三伏」。楊惲文：

田家作苦，歲時伏臘，烹羊炮羔，斗酒自勞。

此文中之「伏」，乃冬伏，非夏伏。伏者，伏藏義。冬夏皆須知伏藏，楊惲或所不知。然田家作樂，羊羔美酒，亦俗之所不廢。中國人生，主尙平衡，中和即平衡義。中國文化中所寓人生大

義，雖夫婦之愚，可以與知；雖夫婦之不肖，可以與行；皆當於此等處參入。

邵雍冬至之詩又曰：

何者謂之幾？天根理極微。今年初盡處，明日未來時。此際易得意，其間難下辭。人能知此意，何事不能知！

爾雅：

夏曰歲，商曰祀，周曰年。

歲以天象言，歲星年行一次，十二年而周。陽曆以日南至爲一歲之終始。豳風七月：

曰爲改歲，入此室處。

中國人又以冬至祀天，即如今西俗之耶穌降生，定在陽曆十二月二十五日，距離陽曆十二月二十二、二十三冬至，只隔一兩日。西方人之有耶誕，亦猶中國之有冬至。陸游老學庵筆記：

唐人冬至前一日，亦謂之「除夜」。

故中國人極重冬至，即重陽曆也。禾一熟爲一年，中國人重農事，故改從陰曆。除夕方盡，元旦隨起。除舊布新，天運循環。陰曆二十四節，取名曰：立春、雨水、驚蟄、春分、清明、穀雨；立夏、小滿、芒種、夏至、小暑、大暑；立秋、處暑、白露、秋分、寒露、霜降；立冬、小雪、大雪、冬至、小寒、大寒。凡所取名，皆與農事及日常人生有關。上述「二十四番花信風」，即從小寒起。是中國從漢武帝時，雖決然一依陰曆夏時，而陽曆中之重要點，亦復保留。自今斷然改用陽曆，然社會習俗於陰曆諸節令，亦終不能盡廢。今社會乃有不重冬至與元旦，而改重耶穌誕日者。然從此乃與天隔絕，祀天之禮，毫無意義，必待耶穌爲之作仲介。此則有合於宗教信仰，而無科學爲之證驗。抑且中國民族又尙急切不能完成爲一耶教民族。此誠邵雍詩所謂「此際易得意，其間難下辭」也。惟其「易得意」，故中國人於冬至與元旦，可以不煩多言；惟其「難下辭」，故宗教神學之外，猶須有哲學，以闡申此宇宙人生大理，而終亦彼此牴牾，莫能論定耳。

近人好論「農業社會」與「工商社會」之分別，然只就經濟觀點言。若改從文化觀點，則當另有更深意義。中國社會，自戰國以下，即已農、工、商三業並榮，大都市興起，不得單目之曰

農業社會。然中國傳統文化，則必然當歸之爲農業文化。即以本篇所舉一年四季諸節日之由來及其涵義，與其影響所及，豈不見農業之與工商業在中國文化涵義中，乃有其甚大之區別乎？

即如星期休假，中國今亦盛行，一若天經地義。雖「七日來復」，固已見於易之復卦。然謂自五月姤卦一陰始生，至此七爻而一陽來復，乃天運之自然，與今以日、月、五星爲「七曜」者大不同。七日一週之說，亦始於猶太教與耶教，羅馬人用之，乃通行於世界。六日工作，一日休息娛樂，在工商社會，爭取時間，僅以日計，不論歲時，其事較之教堂禮拜，更若相宜。要之，西方文化，可以自限在人事圈內，而中國則一切人事必會通於天地大自然。何以必七日一休假，實無大意義可言。

香港爲英國殖民地，其政府亦知重視中國社會習俗，於星期休假外，凡屬中國四季節令，如清明、端午、中秋、重陽、除夕、元旦，莫不定爲假日。雖若有損工作，然人生佳興，多所保留，轉於工作有益。今日吾國人，凡遇一切舊傳統，皆所鄙視，乃有斥此等爲迷信，爲習俗守舊，既背宗教，又不科學，亦並無哲學根據，乃主一併禁絕。甚至陰曆元旦，偶有活動，亦以違反政府法令爲詬厲。然則吾民族生命文化傳統繚互四五千年以來，「禮失而求之野」，社會習俗，源遠流長，遞禪已久，乃一無考鏡之價值。而建元立極，赤地開新，可以捨己從人，惟政府

昭昭，指其一處而言。無窮，舉全體而言。此四條，皆以發明由其不貳不息以致盛大而能生物之意。然天、地、山、川，實非由積累而後大，讀者不以辭害意可也。

我最近曾去遊覽了曾文水庫。數年前，已曾去過一次，那時工程方開始，環顧形勢，四山圍拱，溝谷紛錯，一條條橫潦的細流，縱橫沙石中。亦可說只見山谷沙石，天曠地濶，卻像不見有水一般。及今再來，水壩已成，漫步壩上，水勢浩渺。據云，此庫水量，乃兼日月潭與嘉南大圳而過之。因坐遊艇，由水庫此一端達於彼一端，全程經歷四十分鐘，往返共歷八十分鐘之久。此一水庫，其勢宏偉，當爲臺灣全省各水庫之冠。其實只如中庸所云，乃是一勺一勺之水，積累所成。我沒有詳細問其深廣，但論水量，至少須用科學儀器始可衡量。

回憶數年前初來所見，也只是一勺水、一勺水。但每一勺水，崎嶇沙石間，隨流隨涸，倏忽不見了，更不論其用。因想從有此群山，從有此許多溝谷，即有此一勺一勺水從中流出，已不知流了幾千年，乃至萬年以上；那一勺一勺底水，究曾發生了何等用？若說涓滴歸海，在其曲折歸海的途中，亦似無其他意義可言。如今則匯成一大水庫，隨時放洩，灌溉之利，何可衡量！而且又具發電功能，並亦成爲一觀光勝地，爲臺灣南部增添了一大建設。實際仍是那一勺一勺底

曰「不動而變」。僅築一水壩，把此一勺水一勺水積起，暫不使流去，更不須別有作為，但已成了一莫大之建設，故曰「無爲而成」。

其實其他人事都一般。「生命」只是此一生命。最低級的微生物，已是一生命。人爲萬物之靈，也仍是此一生命。生命積久了，便從微生物演進到人類。「聰明」附隨生命而來，聰明也只是那聰明。人類聰明，其先也只會曾文水庫未施工前沙石中那些一條條的涓涓細流。從原始人起，飢思食、渴思飲，聰明逐步運用，每人都如此，每代亦如此。其時則可謂只見有生命，還不見有聰明。但不知經歷了幾十百萬年，人類聰明逐漸開出了一條路，乃知運用石器，又知火食，又知蠶絲，一昭昭的聰明，便彙聚成了大聰明。此亦如勺水涓涓細流，逐漸匯合成大水流。今天人類聰明，較之原始人，似乎已不可相提並論。其實今天的大聰明，還是由原始人的小聰明積聚而來。「量」變而「質」未變，昧者不察，好像量變即成爲質變。中庸言：「天昭昭之多」，其實每一人的聰明，亦等於是那昭昭之天。坐井觀天，與爬出井外所見之天，同是此天。人類中之大聖人，其聰明，還是平常人、原始人之聰明。正如涓涓細流之與長江、大河，論其質，還是同樣一勺水。此所謂「爲物不貳」。積聚只是量變，但驟看卻像是質變。孟子曰：

人皆可以為堯舜。是不為也，非不能也。

由荀子言之，則是「不積」；由中庸言之，則是「不純」。太複雜了，反而像質變，成其為小人。

故中國古人，於「生命」與「聰明」之上，更好言「德性」。德性亦只是生命與聰明之總和，若有變，但其實也並無變。莊子有云：

仲尼適楚，出於林中，見痾僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：「子巧乎？有道邪？」曰：「我有道也。五六月累丸二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。吾處身也，若櫟株杓；吾執臂也，若槁木之枝。雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！」孔子顧謂弟子曰：「用志不分，乃凝於神，其痾僂丈人之謂乎！」

以手執竿，人人所能。竿頭放一丸則易墜。五六月工夫練習，可以竿頭疊放二丸而不墜。其實也並無異樣動作，仍只是以手執竿而已。以手執竿，豈不人人所能？但何以不能執之使停、使審、

使不搖？手能執竿，是手之性。發展此性，而使執竿能停、能審、能使不搖，斯可以累二九而不墜，此非於執竿之天賦性能外有所增，但須積之以人爲之習。習以盡性，非以害性。害性則手不能執，盡性則手之執竿能停而審而不搖。至於累五九而不墜，則可謂盡其手之能執之性矣。常人能執竿，竿頭放丸則墜，此皆未盡其手能執之性。如何使不墜，則惟執之又執之，一心專在執此竿，更無其他念慮夾雜，久則熟能生巧，人不能而惟我能。人人有兩手，痾僂丈人僅亦同有此兩手。然痾僂丈人所能，乃爲人人所不能。實則非不能。中庸曰：

人一能之，己百之。人十能之，己千之。

痾僂丈人積五六月工夫，可以累九二而不墜，我化上五六年工夫，亦即可能。輪扁以七十年工夫老斲輪。大馬之捶鉤者，年二十而好捶鉤，年八十而不失豪芒，則亦積了六十年工夫。實亦即是一種盡性工夫。惟人生究不能專爲承蜩、捶鉤與斲輪。孟子曰：

養其小體爲小人，養其大體爲大人。

子夏曰：

求多用，轉反成無用。若其他全不用，只求一用，故曰「假不用以長得其用」，其用乃凝如神。「純」是不貳不雜，又是單一不已。一勺水便是一勺水，永是此一勺水，此是純。惟其純，乃見「性」，乃見「德」。雜了，性亦失了，德亦喪了。只此一個生命，只此一番聰明。從赤子以至耄老，積著七八十年，學此一心，便可盛大不測。推而言之，由一人而家、國、天下，積著千萬萬人，都如那不失赤子之心之大人，將更可盛大不測。再推言之，由一世而千萬世，其文化傳統勿輟勿墜，將更可盛大不測。如是則須由人工來完成此大自然。正如我此刻所見那曾文水庫，只是一勺水，堰之使暫勿流，積聚成此庫，便可盛大不測。此是中庸所謂「贊天地之化育，而參天地」。只要一人如此，一世如此，人人世世如此。事若易而實甚難，事若難實則甚易。此之謂「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮」。我只站在這水壩上，卻悟得了中庸之深義。

我也曾讀了許多科學家們的傳記，他們的用心，亦都是至純不雜。工夫亦都是恒常不已。論他們的聰明，實也正如平常人，其先也只是一昭昭之明；及其成功，舉世推尊。論其所知，實也還是一昭昭之明，亦只是假於不知以成其知。那些大科學家，其實亦如莊子書中之承蜩、捶鉤、斲輪者，都只是用志不分，不馳騖於萬物，單一的只用在他之所志，而終使其躋於盛大不測之

境。惟莊子書中所指乃藝術，非科學，不同僅此而已。

藝術如此，科學如此，人生道德又何嘗不如此？惟藝術與科學，究非盡人皆能，而道德則不然。中庸所舉如大舜，如文王、周公，其所成就，乃在德性，應屬盡人所能。此如曾文庫的那些一勺一勺底水，用來灌溉，猶如人倫道德；用來發電，那是科學；用來作觀光勝地，那是藝術。水性主要是在灌溉上，次要乃在供人觀賞及發電上；就人事需要言，當先使可耕得食，纔感到有用電及欣賞風景的需要。苟其無食，何需用電，更何論風景欣賞？中國人文化傳統觀，主要先需人群中有聖賢，再次始及到科學家與藝術家，其理由正在此。惟此一分別，須有大智慧、大聰明始知。堰水成渠，在歷史上遠有來源，最先動機端爲灌溉；全世界一切水利工程盡如此。其次乃有觀賞；動力發電，卻是近代始有。可見人類的聰明智慧，也是成於自然。所謂大聰明、大智慧，依然仍是些小聰明、小智慧之積聚湊合，量有不同，而質則無變。

近人好言「個人自由」。潤下乃水之性。方其一勺一勺之水，崎嶇沙石間前進，固亦是其自由。但堰水築壩，亦並未失其潤下之性。只養蓄在此，一旦放洩，便可灌溉萬頃，其潤下之性，乃益獲暢遂。人之自由，亦須有一規範，如水之涵渟，乃可得更高級之眞自由。人類群居，即已是人類生命一大進步，亦若勺水之匯而成庫，雖仍未失其爲一勺水，但大體上已與分散的一勺水

不同。苟使一勺一勺之水各求自由，在此壩外氾濫橫決，則爲禍將不可言。今日人類已進入群居，而仍高呼個人自由，忽了此群體，正如欲返人類於原始洪荒時期，亦如勺水之必將單獨崎嶇沙石間，乃爲得水性之自由，夫烏可！

近人又好言「時代進步」。一若惟水力發電，始是近代科學之賜，堪當「進步」之稱。然水利灌溉，其事亦屬科學。堰水爲渠，其事亦仍屬科學。科學進步，於灌溉外又加上了發電，其實亦只是在原始水利外，再增加上了一些子。只是積舊以成新，非是破舊以爲新。若必因近代科學，唱爲崇今蔑古之論，豈水利僅供發電，不再要灌溉、欣賞，乃始爲進步乎？固使不得已而於此三者間必有所廢，則當先廢發電，最後終不得廢灌溉。故使今日人類，在其人群大道中遇不得已而必求有所廢，則必廢其最後起即今人所謂最進步者，即自然科學是已。如殺人利器原子彈之類當可廢，而刀斧之屬之爲日常用具者不可廢。大城市中五十層以上之高樓大廈當可廢，而窮鄉僻壤間之茅茨草屋轉不可廢。科學人生物質享受可廢，德性道義基本人生不可廢。若謂人類有進步，其實只在原有舊的古老的上面增進了一些子。若謂人類有退步，則後來所增進的那一些子應可退，而在今人所目爲落後的未進步前的許多舊古老，反而不能退。千里之行，起於腳下。其實縱越千里，還是腳下那一步。至於最理想的人類進步，當如中國古人所想像人之爲聖賢，亦如一勺

無生物之化如方圓，有生物之化如死生。合而言之如彼已。百化之內，皆有一和合。若有一不可測之神存在。其實亦可謂百化本身即是神，非於化之外別有神。化出物來，則若神奇化臭腐；臭腐不長留，即隨化而去，斯又爲臭腐化神奇。

中國古人，言萬物與生命如此，其言人生亦然。人生亦只是一化。易有言：

男女構精，萬物化生。

自然間本無生命，但終於化出了生命來。生命中本無雌雄男女，但亦終於化出雌雄男女來。即此雌雄男女，亦即是自然。子產言：

人生始化。

則嬰孩初生，即是在化中。孟子曰：

且比化者。

則人生之由幼而老，由老而死，亦仍是一化。知得了化，則並無死生之別。潘岳詩：

此即主前一義。董仲舒天人對策有曰：

立太學以教於國，設庠序以化於邑。

則主第二義。據董子意，把「教化」二字分別言之。民之優秀，則使之入於太學，而可以從事於受「教」。其未能入於太學，因其智慧未開明，不能對於人類歷史文化之大傳統心知其意，則僅可以受「化」，而未遽能達於明教之更高境界。斯爲君爲師之在人類社會，所以終爲不可免。

中國古人，因既認人類在大自然中，應有其亦可自主自立之一分，乃於言「化」之外又轉而言「變」。上引「化而裁之，推而行之」之「變通」之義，即在此。中庸有言：

其次致曲。曲能有誠。誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。

此一條，乃根據人文言，乃列「變」於「化」之前。由「變」成「化」，乃是由「人」合「天」，不如大自然，則當由「化」生「變」，人類則僅是化生之一種。其在宇宙萬物中，亦僅是自然之一曲而已。「一曲」決不是「大方」，然亦在大方之內，不在大方之外。故曰「曲能有誠」，「

誠」即是天道，人道即在天道中，故人道同時亦可是天道。宋代理學家言「萬物一太極，一物一太極」，即此義。在天地萬物中，惟人爲能推致其一曲以達於大方，此則有待於人類自身之智慧。莊子曰：

其形化，其心與之然。

人之爲物，圓顙方趾，頂天立地，其形已與其他生物之形不同，故人能爲萬物之靈，而智慧獨擅。然究其極，亦自大化中來。於自然中化育出人文，中庸謂之「自誠明」。人類有此智慧，乃能自主自立，自動自發，人文日進，然終不能違反自然，而仍必以回歸自然爲其極則，中庸謂之「自明誠」。以謂其「贊天地之化育，而參天地」。中庸又詳細剖析其一段經過，曰：

明則動，動則變，變則化。

而中庸又要之曰：

唯天下至誠爲能化。

是中庸乃謂唯此大自然能化。而人類中有聖人，乃能超乎一曲，同於大方，明誠相融，天人合一，則亦能化。此乃由「人」以合乎「天」，必由「變」以達乎「化」。凡中國古人言「變」、「化」兩字之相異處乃在此。

漢武之詔令有曰：

天地不變，不成施化。陰陽不變，物不暢茂。

如此言變，實有歧義。當知天只化，不變，若亦變了，即不成其爲天；地亦不變，若變了，即不成其爲地；陰陽亦然。管子曰：

日夜之易，陰陽之化也。

陰陽亦只是一氣之化，不可謂由陰變陽，由陽變陰。陰陽非是兩物更迭爲變，只是一物內體自化。惟化始謂之「誠」，若變則成了「幻」。生老病死，亦是人體一生之化。由生到老，仍還是此生。嬰孩之與耄耋，仍是同一生命。由老到死，依然是此同一生命。人之既死，其大生命尙猶持續，只可謂由大生命中化生出此人與彼人，不可謂此一人之生命變成了另一人之生命。「變」

天地之道，恆久而不已。

又曰：

日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道而天下化成。

中庸言：

悠久所以成物也。

此言天道、地道、萬物之道、人道皆待久。莊子曰：

美成在久，惡成不及改。

美成主要在「化」，惡成主要在「變」。堯舜之在中國古代，無功可舉，無業可傳，一若無所成。然中國文化之淵源於堯舜者，至深至大，是「美成」也。其成過而化，乃莫能捐。埃及有金字塔，巍然迄今尚在，永爲世所驚託，然不能化。埃及人文，終爲吞噬而盡，此之謂「惡成」。

歷數並世各民族，文化縣延之久，民族蕃滋之大，無過於中國。此惟中國人早知久而化成之義，所以有此。近百年來之中國人，則欲於旦夕指顧之間，盡變故常，全盤西化。然西方亦別自有一段時間。乃曰「迎頭趕上」，不知「美成在久」。今日赤禍滔天，收拾之艱，殆難想像，是亦一種「惡成不及改」。

繼此試再言「積」字。如曰「積代」、「積世」，「積日」、「積歲」，「積漸」、「積習」，此諸「積」字，亦涵「久」義。又曰「積心」、「積慮」，「積愛」、「積信」，此諸「積」字，亦有心上工夫。又曰「積志」、「積功」，「積學」、「積德」，則似乎人生大道中亦賴於有積。然而「積」字終嫌偏在物質一邊，終嫌其不能過而化。故天可謂「積氣」，不可謂「積道」。如「積寒」、「積暑」，「積涼」、「積熱」，滯不能化，而惟有積，在天地亦成病。故天地之道必曰「化」，不能「積」。專仗於積，則不得成天地。又如「積雨」、「積水」、「積潦」，「積雪」、「積霧」、「積露」，積而不已不散，皆成病。如人「積食」不化，亦成病。「積財」、「積貨」皆然。人若惟知物質之爲貴則必求積。老子曰：

金玉滿堂，莫之能守。

故惟存乃可久，而積則不可久。能知「化」與「變」之辨，又能知「積」與「存」之辨者，庶可與語夫中國民族之文化理想與其人生大道之所在矣。

荀子譏莊子，謂其「知有天，不知有人」。其實荀子乃是知有人而不知有天，故主「性惡」，又提倡以人戡天，教人師法大禹。禹治洪水，九年在外，腓無胈，脛無毛，三過其門而不入，可謂有實績實功。然不若堯舜之蕩蕩乎民無能名，有天下而不與。禹非不當效法，然不當惟禹是法。荀子所見終較孟子差一級。故荀子重「積」不重「化」，重「變」不重「存」。不知性可存，不可變。荀變了，斯失其性。性可化，不可積。荀只知有積，則不僅不能化，亦復不可變。凡積之所成，必皆在外面物質事業上，失卻其內在所當存之心與神，則皆不免爲惡成。荀子又著富國、強國篇，富強皆可積而致。求富強者皆由在人事上求能變。若知化，則有安足，無富強；而富強亦終無不變爲貧弱。荀子不悟於此，故其言人生大道，亦僅知重「禮」，不知重「仁」。禮必隨時而變，仁之爲道，則可以千古常存。荀子之學，傳而爲韓非、李斯，終不爲中國後人所信守。其中有甚深妙義。非於人文大道會通而觀，明辨以求，則不易知也。

朱子注中庸則曰：

天地之道，由其不貳不息，以致盛大，而能生物。

其生物之多，有莫知之所以然者。然天、地、山、川，實非由積累而後大。此因不貳不息屬「形而上」，積累乃屬「形而下」。由不貳不息，可以符於自然。積累則僅屬人事，並多違背自然。求人事之上通於自然，則決不從積累下手。若專從積累，亦不能不貳不息。故凡屬積累必散失，必崩潰，否則必有停滯不能向前，斷無不貳不息者。故積累只是人工。余前著自然與人文篇，乃主以人文配合自然，發揚自然，非謂人文可以替代自然、改變自然。自然應言「敦化」，非「積累」。積而愈多，非即敦而愈厚。篇中采荀子「積」字義，乃專就人文方面言，非謂自然亦由積累，故篇末又采朱子中庸注，另申其別一面。茲篇續加發明，讀者其合而觀之可也。

共爲一身用，斯則必有其「道」矣。更推而上之，夫婦、父子、兄弟各有一身，亦即各有其身之用。但夫爲婦用，婦爲夫用，父子、兄弟亦互爲用，如是而合爲一家，則必有一家之道矣。家超於身，若無形，實亦有形。更推而至國與天下，實亦然。更推而至於萬物，有生物，有無生物，更推而至於天地，乃合成一大體，有其大用，是即天地之道。所以謂「形而上者謂之道」。

今問諸形何以得相通？則爲有「氣」。一身之內有氣，一家之中亦有氣，一國、一天下，以及宇宙萬物之間，亦莫不有氣。氣無形，是氣亦形而上者。故中國人稱「道氣」，不稱「道形」；亦只稱「形器」，不能稱「氣器」。實則氣乃是一大作用，若言天地萬物乃一體，則氣即是其大用。非有此氣，亦不成其爲體。亦可謂天地萬物皆形而下，惟氣乃形而上。道家言自然，主要即在此「氣」字上。

西方人言「形而上」，與中國大不同。如方圓，世界萬物依幾何學言，乃無一眞方，無一眞圓。標準之方圓，乃「形而上」，在此世界之外。由此標準，遞除遞變，而有此世界萬物之方圓，則盡屬「形而下」。故「形而上」與「形而下」，乃確然爲兩物，而無所謂「道」與「器」之別。中國之言形而上，主要在其「通」而「和」。西方之言形而上，主要在其「變」而「別」。惟其主通而和，故天地萬物可以爲一體。惟其主變而別，則天地萬物亦無成爲一體之可能。

通，則端賴物，商業遂爲西方傳統所重視。即在思想方面，亦賴語言文字相通。語言文字亦一物，故西方哲學最重語言文字之表達。於是立一名詞，必有界說；表達一思想，必重邏輯。而中國人則認爲人之相通在其「心」，心則形而上，相通相和，亦在一「氣」。故西方哲學必求相異，乃始成其爲一套哲學。而中國思想則貴相和相通，並貴其不著於語言文字而相通。情感之相通，尤要於思想。而西方人則戒言情感。

西方人輕情感，重理智。理智亦如一物，但必形而上者。故西方哲學多不建本於人事，亦多不切人事。西方文學好言男女戀愛，此始屬人之情感。然其戀愛雙方相視，亦各如一物，故曰戀愛非占有，即犧牲。而中國人言愛，則爲兩情之相通相和。故中國男女之愛，必結爲夫婦始得完成，而夫婦非專指一夫一婦言，則「夫婦」一倫當亦指爲形而上者言。中國之五倫，則盡在形而上。中國人言「男主外，女主內」，其實內外皆指人生一體言。此人生之體亦形而上。而今人則以此爲中國重男輕女之證。然使男女皆主外，各務一方，則不見有夫婦之道。

以上所論，乃見中國人即於形而下處見形而上，形而上之與形而下，乃相通和合成爲一體。而西方人則形而上乃在形而下之外，兩者相別甚顯，相離甚遠。法國人笛卡兒「我思故我在」，亦西方哲學界一名言。自中國人觀念言，「我」即「身」之形而上，「身」則「我」之形而下，

身在斯我在，人盡易知。然西方觀念不同，一身百體，何處見有一「我」？人生盡屬形而下，須具體分別，可指可說。如目能視，耳能聽，一切作用全從各器官發出。惟有「思」與「明」，有此一作用，但不見發處，故曰「我思故我在」，庶見爲思想從我而出，是「我」亦成一形而下，亦具體可說矣。

若依中國人觀念，則喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲七情，皆由「我」發，最易見「我」。但西方人則謂喜則外面必有事物可喜，怒則外面必有事物可怒。如目視必外面有色，耳聽必外面有聲，皆起於外，不得謂之「我」。惟有「思」，不自外發。故西方人輕視「情感」，而重視「思」、重「理智」。「思」則僅是一作用，而「我」則僅是一物，一器官，一分別獨立之物，則其爲形而下亦可知。

西方哲學又分「眞」、「善」、「美」，此亦屬形而上。人生屬形而下，則無眞善美可言。縱有之，亦如方圓，無十足像樣之方圓，乃亦無十足像樣之眞善美。僅依稀髣髴得其近似而止。科學即在不斷求「眞」，宗教即在不斷求「善」，藝術即在不斷求「美」。惟人生既屬形而下，即永遠求不到，只有依照宗教信仰，死後靈魂上天堂，始轉入形而上。此世界則終有一末日來臨。西方人之悲觀人生有如此。中國觀念又不同，人生即是一形而上，人生即是一眞、一善、一

三十幅，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。

是老子謂作用乃在「無」處，不在「有」處。莊子齊物論力陳風之屬於無，並謂風聲乃眾竅聲，非有風聲。故道家之宇宙觀，可謂是一種「無」的宇宙觀。後起儒家採其意，而微變其說。易傳之言「形而上」、「形而下」，亦可謂即從道家之「有無」觀變來。

繼此有一大問題當提及。即中國人用自己文字來翻譯西方文字，而不先明辨其寓義之有大不同者，如上論「形而上、形而下」一語外，中國人又用莊老道家「自然」一語來譯西文，不知西方人乃根本無道家之自然觀。道家之所謂「自然」，乃謂其「自己如此」，「自己這樣」。宇宙間一切盡是自己如此，自己這樣，乃謂之自然。既屬自然，則外力無所施，人事無所用。故既主自然，必主無爲。老子曰：

地法天，天法道，道法自然。

「道」尚在「天地」之上，而此道則只是一自然，此外再無可分別。無可分別即無變，無變即是常。故又曰：

道可道，非常道。名可名，非常名。

可名即可分。以西方人較之中國人，至少可言其有三特徵：一曰好作分別，二曰好變，三曰好作爲。此正與中國道家言自然大不同。而中國人乃稱西方科學爲「自然科學」，但西方科學乃最反自然，最不喜自然者。「然」字亦可稱爲「現狀」。如日出於東，而沒於西，有陰晴晝夜，現狀如此，中國人則安於如此，以求適應。西方人發明了地球繞日轉，非日繞地球轉，此乃天文學上一大發明。但中國人知其如此，即安然接受。因中國一切人事只重現狀，地球繞日與日繞地球，與太陽之東出西沒，陰晴晝夜之常態現狀一切無變，則亦自可安之，不煩再作深辨。

然西方人之於太陽，則必求知其變由何處來，又變向何處去，與中國人認爲太陽只如此一太陽，乃自然如此，雙方意見乃大不相同。但如此研尋下去，便不免把人的聰明智力全用在人生的外部太陽一邊去。中國人則「喫緊爲人」，主要在農事，注意天文曆象二十四節令之訂定。可謂中國人乃研究太陽與人生之相通處，西方人則主要乃在研究其相別處。此乃一大異。由是而地，而生物。西方人又發明人類乃從猿猴變來一新說。此與其發明地繞日轉之新說，對於西方人所持人生義理方面皆有大震動，有大變異。然此兩說來中國，中國人均能安然接受，若與中國舊傳

統、舊義理無甚大衝突之存在。何者？中國人只重現狀，並認天地萬物與人類爲一體。人類只在其一體相通處求適應，而重夫婦、父子之五倫，重修、齊、治、平之大道。至於人類之究爲自天降生，抑爲由猿猴變來，則亦與地繞日抑日繞地之與現狀同樣無關。增一新知，而無礙於舊傳，則又何不安之有！

繼自然而言「人文」，又合「自然」與「人文」而言「文化」，其實此皆中國舊觀念。近代中國人乃用「人文化成」一古語來翻譯西方語，而西方人則本無中國舊傳統中之人文觀與文化觀。西方人只重科學發明中器物創造如輪船、火車之使用，自此地傳達至彼地；此等皆注意在形而下之物質使用上，何嘗與中國舊傳統之人文觀與文化觀相同？姑就國與國言，每一國有其「立國精神」與「立國氣象」。孔子言：

齊一變，至於魯；魯一變，至於道。

又曰：

魯衛之政，兄弟也。

此指形上之人文而言其不同，在此方面乃有文化可言。而西方人則無此種觀念，乃以國旗來代表國。旗與旗不同，即代表其國與國之不同。國旗外又唱國歌，此等皆屬形而下。而立國精神與立國氣象則屬形而上，何可即以形而下來代表形而上！

如英倫三島，亦可立國，何必英國國旗必在全世界凡見太陽處均有懸掛，乃始爲英國立國精神之所寄，英國立國氣象之所存乎？當前英國國旗又在福克蘭群島上沒落，然以較之愛爾蘭之對英、阿關係力持異見，兩事相比，輕重懸殊。愛爾蘭之在英倫三島上，究自成一國，抑仍共爲一國，豈不更爲英國人所當重視？再言美國廣土眾民，富強冠天下，已爲當前舉世第一大國。然其對付以色列，則備見困難。在美國之猶太人心中，以色列乃成爲其第一祖國，而美國次之。林肯總統之「民有、民治、民享」三主義，則豈誠美國立國精神之所寄，立國氣象之所存乎？

立國如此，立人亦然。中國人言「立」，則必繼之言「達」。「達」即「通」義。我之所立能通之他人，通之世界之全人群，乃可由修身而齊家而治國、平天下。今西方人則視人類亦如一物，亦在形而下中各別分立，而有所謂「個人主義」。個人生存，主要則在物質條件上。於是西方人之所重，乃在「人對物」，而非「人對人」。中國人所謂「人文」，「文」字俗稱「花樣」，人與人相交相處，有種種花樣，此稱「人文」。如人坐電燈下，乃人對物。人在電燈下如

何相交相處，則是人文。今人只看重此都市或鄉村有否電燈，卻不重視此都市與鄉村中人如何相交相處，此即不重視人文。

人與人相交相處，第一項目便如男大當婚，女大當嫁，結爲夫婦。人分男女是「自然」，結爲夫婦是「人文」。夫婦和合，已是形而上，超自然了。由夫婦乃有父母、子女，成一家，這家便是「人文化成」。有了電燈，並不能使夫婦和合，一家相親。所以電燈不在人文之內，亦不得視爲一文化內容。若必謂電燈亦屬人生，亦有關於文化，則當謂之爲「物質人生」與「物質文化」，其與「精神人生」、「精神文化」自不同。故以前人類生活中無電燈，不得說是無文化；有了電燈，亦不得說是文化進步。此是中國人觀念。

由家而有國，此亦是人文化成。中國俗語連稱「國家」，因是化家成國，家國一體，故得連稱。亦如「身家」連稱。又如民族，有了家便成族，族與族相處，便成一大群體，稱之曰「民族」。此亦由人文化成。若有幾架機器，建立一大工廠，招集許多勞工，各給以若干薪酬，如約而聚，如約而散，雖亦是人類生活中一花樣，雖亦可稱之爲人文，然而非人文之主要精神所寄，亦非人文中理想氣象之所存。此種人文，只能化成出幾許商品，乃及資本主義。既不堅牢，亦無趣味。所化而成的，便於人生既少意義，亦無價值。第一則須用法律來維繫其內部團結，第二則

須用強力來保護其外部推銷。此如百花中有疊花，非不美艷，然而轉瞬即萎；又如百花中有罌粟花，亦非不美艷，然而含有毒素，終爲不可親。可見花樣亦須選擇。中國人於百花中最欣賞梅、蘭、菊，此有深意存焉。中國人之提倡人文，乃在此。主要意義，在知形而下中即寄存有形而上，而此形而上又有待於形而下之化成。其中有甚深涵義，則有待各種學術思想之發揮。

後世集儒學大成者，爲南宋之朱子。朱子創爲「理氣論」，其實此二字皆源自道家之莊子書中。淺言之，則「理」、「氣」皆屬形而上。深言之，則「理」可謂是形而上，超乎萬物之上，而即在萬物之中；超乎一氣之上，而即在一氣之中。盈天地皆一「氣」，而理寓其內，實無其存在。故理、氣實一體，有氣即有理，無氣即無理，不當再論理氣之先後。若必論其先後，則嘗謂「理先氣後」。此實道家「無生有」之義，而無即寓乎有之中。人能知有中之寓無，則始可與語中國之人生。

其實理即是一「分別」義，氣則是一「和通」義。分別即當在和通之中，而自有分別。分別實屬形而上。西方人則認分別爲形而下，爲具體實有，則與中國人觀念大不相同。如夫婦，如父母、子女，如家，如國，一切有分別，而實無分別。知此理，即爲平天下之道，人群自能相處而相安。今人又必據西方觀念分「唯心論」與「唯物論」，其實「心」、「物」亦屬一體。試問無

陽明謂爲上等「利根人」說，當用後四語。爲普通「中人」以下說，則當用前四語。此所謂「四句教」有前後兩說，遂引起此下絕大爭議。

「心」已是不可捉摸，不可指認的。「心之體」，則更屬不可說。只可說是一形而上，尙在有無之間，更何善惡可分？古書有之曰：

人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允執厥中。

「道心」可謂形而上，「人心」則墮落在形而下之中。惟就其現狀論，則人心、道心同時兼在而並顯。不僅兩千年前如此，兩千年後依然如此；更歷兩千年，恐亦復如此。不僅中國如此，舉世人類亦莫不如此。中國儒學精義，在即就形而下中悟出形而上，還就形而上來領導轉化其形而下。故認道心即在人心，而求能以道心來轉化人心。其實道心、人心仍是一「心」，只在應對事物時，見其有人心、道心之別。而在分別中有和合，則道心中仍可有人心之存在，不貴超乎現狀來提出一形而上。如陽明之言「心體」，則陷入「無善無惡」，如莊周之言中央之帝爲「渾沌」是矣。而佛家主出世「涅槃」，則陳義更高，乃求盡屏形而下以顯出其形而上。西方科學則儘在形而下之中打滾，其心則只是人心，更不見有道心。儒家則用「惟精惟一」工夫，而達至「

允執厥中」之境界。何謂「中」？此即人心、道心之中，即兼有人心、道心而得其中。亦可謂道、釋偏乎上，西方偏乎下，而中國儒家則求兼存而並包之，故曰「執兩用中」。

然則就中國文化傳統、儒家人文理想言，儘可接受西方物質科學上之種種發明，儘可包容其種種形而下之「器」，還以完成爲形而上之「道」，而無所障礙，無所衝突。所謂「中學爲體，西學爲用」，依然可以存有此理想。惟求其善爲運用而已。如電燈只是一形而下之器，前人在無電燈狀況下生活，今人則在有電燈狀況下生活，在生活中則可見形而上之道。但不能說有了電燈，即生活合乎道；沒有電燈，即生活不合道。豈可謂孔子、耶穌盡在不合道中生活？今人有了電燈，可謂在生活中之物質條件上是進步了，但豈能謂是生活進步？又豈謂是人文進步？

今人以「人文」與「自然」對立作分別，但人文中不能排除自然。又豈可謂只當有精神生活，可置物質生活於不問？但一切物質生活中，更當有一種精神生活作主宰。一切自然，則當由人文化成爲理想。宋儒張橫渠言：

為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。

此言實極富理想。如天地中有電，而人類發明有電燈、電話，乃至電腦等種種之用，是天地無

心，而人類爲之立心。人生只在自然中，受自然之種種限制，故人生乃若受命於自然。今有電燈、電話，乃至電腦等種種發明，則自然已變，此即爲生民立命。然電燈、電話、電腦等，只是器，並無心，只供人利用，並不能命令人、指揮人去作何等事，過何種生活。故爲天地立心，爲生民立命者，仍在形而上之道，不在形而下之器。但形上之道，乃亦寄存於形下之器之中。故發明器，亦可有助於發明道。道之行，仍貴有器之成。形上、形下，和合爲一，不當分別爲二，則庶乎近之。

大學言「格物致知」有分別義，亦有和合義。如以排除爲「格」，即分別義。以會通爲「格」，即和合義。「格」者，如一標準，必須合格。人亦有格，稱爲「人格」，亦稱「人品」。品與格，皆於形而下中見形而上。格物致知即通於物以爲知。排除一切物，則知又何由見？故中國文化大傳統，主要當會通儒、道兩家言來作說明。道家言自然，儒家言人文，尤主以人文來化其自然，則儒家言更重要。而此「自然」與「人文」與「文化」三語，西方觀念均不與此相同。今人乃以「自然」與「人文」與「文化」三語來對西方思想與事爲作翻譯，則中西雙方之相異處，均爲之混淆。不僅有失西方之真相，亦有失於中國原有之涵義，而使人儘在不真切、分別、不主要處，蠡起爭議，則終無是非得失之定見所歸。此誠不可不深思而明辨之。

八 物世界與心世界

(一)

余每言「心生活」與「身生活」，此篇轉移角度來言「心世界」與「物世界」。

物世界在人生之外面，共同公有，比較簡單相同。心世界在人生之內裏，各自私有，比較複雜多異。人生絕不能脫離物世界，但更重要則在心世界。

試作一淺譬。某一旅行團乘機出發，此一飛機，即是此一旅行團之共同物世界，無大區別。逮其降落，進入城市，遊覽名勝，城市名勝亦爲此旅行團體之共同物世界，亦無大相異。但在此團體中，各人所引生之情緒、所激發之興會、所增添之知識、所觸起之感想，其對各人此後人生種種影響，則人各不同。此一旅行，乃是在各人的共同物世界中，獲得了人各不同之心生活，來

擴大與修改其各自的心世界。其事豈不甚顯易知？

人生正如一番旅行，各人投生到此同一物世界，而各人之生命旅程，所取所得，則千差萬異。旅行只是一外形，旅行者之心境，乃是此番旅行之真實內容，有意義，有價值。換一人，便一切都換，絕不相同。

或說：「外面物世界，固是共同一致，但經各人占奪爭取，成為各別私有，便不復共同一致。」此說若不可否認。但此種私有，實假非真。如進一旅店，租一客房，日間在此起坐，夜間在此睡眠，好像此房已為所占有。但退租離去，便不相干，另有人來租住。故此私有，乃屬暫時性之假私有。在此房中，日間想心事，夜間做夢，這些想和夢，離去時仍會由心帶走，甚至可以畢生不忘，此始是常久性之真私有。縱使這些想和夢，終於忘了，不再記憶，但已融化心境中，起多變化而不自知。如撒鹽水中，水味自有變。心生活乃為真人生，永屬私有。如租一間頭等豪華客室，在此室中，作荒唐想，做醜惡夢。或租了一間狹小黑暗的低等客室，但在此室中，或許得了一番人生真理之啟悟，夜間或做了一場美妙生動的好夢。試問在此物世界裏，用金錢租來之兩旅室，其相互間之不同，較之居住人在其心境上之相異，論其意義與價值，固是孰真孰假，又是孰高孰下？

實則在此物世界中，一切占奪爭取，仍屬心世界事。只要真懂得心生活，真進入此心世界，而確真認識了此心，則對此物世界，大可不爭不奪，有退有讓。人生之所資於物世界者，實不貴多而貴少，不貴大而貴小。陸象山所謂「只要減，不要增」。鷓鴣巢林，不過一枝；鰥鼠飲河，不過滿腹。身如此，心亦然。心之所需於物者，在求能心定、心安、心樂。種種需求，要恰好，不要過分。若言物世界，地球之外有太陽系；太陽系之外，有銀河星群。此宇宙中，不知有若干億兆銀河星群。每一銀河星群中，便可有千億以上太陽般大的星。星與星間之距離，多有超越一萬光年之上者。人則只住在此太陽系行星中之地球上，微小已極。起居之室，更有限。對此物世界裏的一切，太看重，太貪多，徒使此心不定、不安、不樂。不知足，不恰好，不徒無益，又且有害。

科學發明，日新月異，物世界更不簡單。但就人類文化歷史看，大聖賢、大豪傑、大哲人、大文學家、大藝術家、大科學家，一應大人物、大事業，對人生有大意義、大價值者，出現在一兩千年前簡陋之物世界中，並不比出現在當前燦爛光輝的物世界中者來得少，抑且反而多。科學文明，亦屬心世界事，物世界何來有科學發明？

古人夜間讀書，或燃薪取火，或燒蠟燭，或點油燈，只要光線配合便夠。現代人用電燈，也仍只要光線配合。古人旅行，騎驢乘車；近人用飛機、輪船、火車、汽車，豈不只是同樣代步？

就人生價值言，相差並不大。急忙快速，並不比從容緩慢心境更好些。遙遠的旅行，也並不比近程的旅行，心境更好些。旅行在求心樂，並不爭快與遠。孔子一車兩馬，周遊在外十四年，其對人生之種種感觸啟悟，有意義、有價值之內心境界，不僅對自心然，對千百世以下之心世界，仍還有影響、有貢獻。若使孔子在今天，坐飛機、輪船、火車，或許轉因太匆忙、太急促、太多刺激，不夠親切，而在其內心生命上反會有減損。孔子在當時，所閱書籍無多，或轉易使其內心發展潛深廣大。後世書籍多，閱覽雜，或反只以遮眼。讀書難，選書更不易。心不專不一，不安不定，隨便繙閱，反會損人神智，成為近代人生一大病。正如喫得多，喫得快，足以傷胃；跑得遠，跑得快，反而一些也沒看見。即小可以喻大，不能專在物世界中作狹隘浮淺的衡量。

此非謂物質文明不該發展，主要在求物世界與心世界有一恰好之配合。單求物世界發展，其事易。要兼顧到心世界，使心物、內外得一恰好配合，其事難。孔子飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中。顏淵居陋巷，一簞食，一瓢飲，不改其樂。人生主要目標，在自求心樂。軀體所需簡單有限。在現時代科學文明之物世界中，果使孔、顏復生，心有修養，亦不會不樂。但所需修養功夫，比在二千年前當益難。耶穌說：「富人入天國，如駱駝鑽針孔。」生在當前物世界中，要進入天堂心世界，真如針孔難鑽了。物世界供給愈進步，心世界享受愈剝削，其心反多不定、

不安、不樂，總覺得不滿足、不好，這是千真萬確事。當前人生問題之主要點正在此。

周濂溪教二程「尋孔、顏樂處」，二程當夜歸途，有「吟風弄月，我與點也」之意。現世界依然有此風，有此月，但往年孔、顏、周、程那一番心境，那一番樂趣，可不易覓，甚至不易瞭解。難道現代人沈浸在大都市夜總會裏，較之孔、顏、二程，內心會更滿足、更好嗎？「問我何所有？山中有白雲。只堪自怡悅，不堪持贈君。」若贈孔子、顏淵大都市裏一所花園大洋樓，現代設備一應俱全，其事易。但孔、顏當年樂處，又何法相贈呢？程明道本喜入山行獵，聽了周濂溪一番話，自謂此等樂趣已不再留在心上。濂溪說：「莫看得太易，怕此心還在。」過了十二年，途中偶見山中獵人馳騁奔逐，不覺此心躍然而喜，乃知濂溪話不虛。今天讀此故事，反說周、程太過「道學氣」，山中行獵為何要不得？不知孔、顏樂處在心世界，不多要外面條件。入山行獵，乃屬物世界中事，並非要不得，但必須外面多種條件配合。一為這些條件黏纏，心上轉添了一病。物的占有，有時成為心的虧欠。而貪欲無厭，層層纏縛，看得物世界愈大，轉覺心世界愈狹。此心更無間隙，轉動不得，卻還恨自己力弱。心中只見有物，物外不見有心。心滋不樂，還儘向外面求消遣、求享受。消遣則是一無常，享受反成一毒害。若真能明白到周、程當時這一番故事，能使此心自由自在，不為物縛，不受物占，清明在躬，虛靈不昧，也自會領略到

人生尋樂真諦。「吟風弄月」的一番樂趣，也並不是只有二程當年能享受。

而且物世界種種進步，實還來自心世界。所憾者，此種種進步之推動力量，多出於商人企業之求財、求利心。西方現代資本主義社會，自稱其中古社會爲「黑暗時期」。但西方史學家中，也有人曾發問：「黑暗究竟在中古，抑在現代？」這一問，卻值得今人之深省。

中國歷史人物隨時代而異。抑且衰世、亂世，人物興起乃更勝於治世、盛世。皇古不論，春秋繼夏、商、周三代爲一衰亂世，而人才則較多。戰國益亂，又益多。春秋時代，尙多在朝貴族人物，戰國則多起於在野之平民。

秦漢以下，封建改爲郡縣，乃有「士人政府」出現。「百家言」轉歸於「王官學」，更無諸子紛爭。士風大變，乃匯成兩大流：一進顯在朝，一隱退在野；實爲儒、道合流。秦代易傳、中庸兩書已顯其端倪，其他百家言盡歸消散。漢書藝文志，戰國諸子著作，尙多遺存。隋書經籍志中，則其書多歸湮滅。此非出在朝帝王意旨，實亦在野學人之自由取舍。士登於朝，乃爲治世、盛世，但政治屬群業，不可常。士退於野，乃爲衰世、亂世，而隱退者之心志聰明，轉得橫溢四出，異鋒特起。一部中國學術史之轉變，因緣所在，深值探尋。

司馬談爲漢史官，未見成績。其論六家要旨，遵道家言。其子遷獲罪，轉爲中書令，終成史

記一書，爲此下二十五史之冠。其學乃轉魯孔。父子從政志學相異，成績亦大不同，其中亦有妙義可尋。武帝表彰五經，而經學大業則成於晚漢在野之鄭玄。武帝招攬文學侍從之臣，而文學新運則在漢末之建安。學業成就，在野不在朝，亦其證。

兩晉、南北朝益衰益亂，但人物蔚起，實未遜於兩漢之盛世。姑舉王羲之、陶淵明兩人言。羲之以書法名家，書法乃中國一特有藝術。羲之生門第之家，身膺世宦，而能聚精會神，創此奇蹟，其心之淡泊寧靜，樂此不疲可知。書法雖小道，而羲之之於此，亦猶孔、孟、莊、老之特出。無此創興，中國文化此下亦當闕書法一門，爲此損色。唐太宗深愛羲之之書法，中國在朝者每好在野者之好，尊在野者所尊，而豈所謂帝王之專制？淵明恥爲五斗米折腰，退隱不仕，古詩三百首以來，特起以詩名家。梁昭明太子尤崇之。使中國後世無詩，文化傳統亦當大變。羲之、淵明對中國文化之大貢獻，即見心世界之尤重於物世界。

近代國人慕西化，譏前人好古守舊，不重創造。如羲之、淵明，豈非在中國文化傳統中兩大創造。書家群好羲之，詩人群好淵明，但亦各自創新，不蹈襲。儒林之與道家，亦非墨守孔孟、莊老，各有樹立表現。性相近而時地異，所好在古，所成則在己。傳統相承，而推陳出新，此亦心世界事。周濂溪教二程「尋孔顏樂處，所樂何事」，亦猶王、陶之推陳出新，而豈守舊之謂！

孔子曰：

志於學。

濂溪言：

志伊尹之所志，學顏子之所學。

伊尹、顏淵，心所樂各不同。心既有樂，可於物世界無多求。孔子曰：

富如不可求，從吾所好。

中國文化，中國傳統，中國人物，皆能從心所好。此乃最爲特異處。西方古希臘好經商，羅馬好黷武，現代國家自英、法至美、蘇所好，亦無踰此兩型。西方物世界，亦從心世界來。比較中西歷史，非求之其心，又何以知之？

希臘占一小地面，故其人生每主空間擴大；中國乃一大地面，故其人生惟望時間延長。西方早信有靈魂，生前死後，各有其長時間之存在。塵世百年，僅是一短暫變態，僅求應付，殆無思

義；出家爲僧，亦一種個人主義；與中國人所信人群乃一共同大生命體之觀念大不同。

從中國人觀念言，百畝之田，五口之家，產業亦可傳百世。五口中，上有父母，下有子女，骨肉蟬聯，亦已三世。言其身生活，則血統貫注，我生即父母生，子女之生亦即我生。小生命分五口，大生命屬一脈。故中國人言「身」，必兼及「家」。一家之生命，實無異我一人之生命。而祖孫三世相繼，至少當在百年之上，或可超百五十年。

更有七口、九口之家，上及祖，下及孫，則爲五世同堂。自我上接高、曾，即爲五世；下逮玄、曾，又五世；前後共九世，此非易得。然自心生活言，雖未目睹，口耳相傳，高、曾祖之爲人爲生，亦在我心中。一人之生命，可以上通五世，亦可下通五世，前後可達三百年之久。祠堂廟宇即此生命相傳。古人居宅在右，祠堂廟宇在左，死生同居一宅。自我玄孫至我高祖，上下三百年，成爲一家之大生命。中國人重視家族勝於個人，其意即在此。

然家有內外之別，又有鄰里鄉黨。苟其有德服人，有功及人，其死，鄰里鄉黨亦紀念奉祠之。此則其人乃進而爲一鄉之人。中國各地有鄉賢祠，即由此來。中國人言孝弟，孝之對象爲其父母。論語言：

弟子入則孝，出則弟。

可見弟道不限於一家之內。「老吾老以及人之老」，十年以長，則皆以父輩視之。其有立德、立功，鄉人莫不敬事之如家長。敬老即弟道。故居家有孝，出門有弟。人自幼年即教以孝弟，則一鄉亦如一家。生命之擴大與縣延，其端在此。則惟心生活大生命中有之，非個人之身生活小生命所能有。

吾家居無錫東南鄉，離家四五華里外有皇山，其實乃一小土丘。相傳吳泰伯讓國來此，遂葬焉。鄉民三千年來奉祠不絕。環小丘十數華里內，皆稱泰伯鄉，又稱讓皇鄉。又有荊村、蠻村，亦以泰伯居荊蠻名。今則改蠻村爲梅村，亦稱梅里。下及東漢，梁鴻、孟光夫婦來居，死亦葬焉。故此丘亦稱鴻山，鄉人亦奉祠不絕。一水通無錫城，名梁溪。泰伯、梁鴻，先後媲美，相距當一千五百年。梁鴻距今，亦當一千五百年。三千年之文化積累，今有梅里志一書，詳其事。

中國有家譜，世代相傳，多踰三千年。又有地方志，即記其地之名賢先德。余曾至日本及美國，各圖書館收藏吾鄉梅里志一書者亦不少。自泰伯、梁鴻以下，所載鄉賢，代不絕人，愈後愈多。宋代李綱，有讀書處。元代倪瓚，則居家所在。一部梅里志，不啻環吾鄉數十華里一大生命

之記載。余自幼，清明佳節，即隨先兄聲一先生陪侍族中長老同舟往，登皇山瞻拜。鄉人來者，絡繹不絕，前後三日。在各自之小生命外，真若有一大生命，淵源皇古，不廢江河萬古流；各自之小生命，則如一滴水。非由此一滴水，積累以成此大生命，乃於此大生命中始有此一滴水。中國人之人生意義乃如此。

古蹟之外，又有名勝。其實名勝古蹟，乃一非二。如孔林，乃孔子之墓地，一小平原，植樹數千枝，乃成中國第一名勝，兩千五百年來受國人之瞻拜。如泰山，歷代帝皇來此巡狩，自踵至頂，隨處有古蹟。泰安有岱廟，三面牆上，有宋眞宗來此巡狩一大壁畫。民初馮玉祥在牆上大書當時摩登宣傳語，壁畫遂破壞。千載古蹟，修復無從，良堪惋惜矣。中國山水實即中國文化之具體表現，雖一自然，備見人文，亦爲我民族大生命所寄。即謂中國人文心世界乃存藏於自然物世界，亦無不可。

西方人亦非不好古，但崇其物，非敬其人。如埃及木乃伊，乃幾千年前之屍體。其人在歷史上非可尊，然木乃伊終爲歐美寶藏。金字塔，巍然矗立，瞻謁嗟歎，神往曷極。余曾遊英倫博物館，有一屋自雅典遷來。試問對英國之歷史意義與價值又何在？余遊紐約一修道院，從法國遷來。又在一處見一中國古墓，翁仲、石馬、石獅、石象，照樣排列。又如中國祖宗畫像，西方人

亦陳列博物院中。美國西部開發，印地安人垂於滅跡，其遺物亦設立一博物院藏之。其他例證不詳舉。試問此等於美國人心情究何關係，又何感興？中國人則對古蹟之心情與西方大不同，阿房一炬，不加惋惜。

中國人認為「物」後必有「人」，人與人交必以「心」。徒物無心，或其心不足貴，物又何貴？故中國古物，必通於人文，涵有歷史觀。如孔子琴操，以及於嵇康之廣陵散，琴亦兼心。中國人常連稱「文物」，即此意。若琴不由孔子或其他名人所操，則其琴與聲又何足貴？亦猶中國歷史生命，一神位，一木主，爲中國人文魂氣所依附。西方則僅貴古物難得，而物中無心，即猶無人，故西方所愛，在物不在人。古希臘雕刻人像，主要在其身，即女性亦裸體。中國石刻人像，必冠冕簪笏。孔子行道圖，所重在孔、顏其人。羅馬一古堡壘中，有耶穌十字架像，血滴淋漓逼真，乃宗教藝術。所重在耶穌之釘死十字架，則所重亦在其心不在物。瞻拜者心領神往，則求能心與心通，於其他藝術有不同。此始與中國有其相似處。但今之宗教信徒，化於習俗，亦徒知有十字架，而忽忘了耶穌之心，則耶穌十字架亦同爲西方藝術之歸矣。

西方繪畫，山水人物、飛禽走獸、蟲魚花木，皆一物。中國則畫其意境，亦在人文中。「振衣千仞岡，濯足萬里流。」「采菊東籬下，悠然見南山。」詩中有畫，畫中有詩，各有所寄，而

所寄則在人文中，又何等深遠！「犬吠深巷中，鷄鳴桑樹顛。」「結廬在人境，而無車馬喧。」鷄鳴犬吠亦人境，同是物境。可貴乃在心境，一如神境。可與知者言，難爲俗人道。中國詩畫可貴乃在此。

西方人生觀，實可稱爲「唯物觀」，人亦即物，求加利用。一切生活盡如自然物之活動，不僅科學、經商如此，即治平爲政，亦何莫不然？其另一面則上帝、耶穌，奉宗教，信有神。無神論，不信宗教，西方人心不能忍受。人而非神，宜亦輕視。

中國人生，重孔子之「仁道」。孟子曰：

仁，人也。

又曰：

仁，人心也。

故「仁道」即「人道」。中國人重「人」，乃重其「心」之有道。心相通，即「仁道」，亦即「神」。飛禽中有鳳凰，走獸中有麒麟，花卉草木之有梅、蘭、竹、菊，皆由此心之所感而有化。

大自然中，一拳石，一滴水，大至河嶽，上及風雲，亦皆此心之所感而通，而遂躋於神。此心旁通物，上通天，遂成一多神之宇宙。如是則「心」與「神」與「物」乃三位而一體。物與心合則皆神，物與心分則皆物。其主宰之所相通皆在「心」。

故中國歷史，乃一部人心的歷史。開天創物，堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子，胥此一心。孔子曰：

其或繼周者，雖百世可知。

亦惟知之於此心。又曰：

自古皆有死，民無信不立。

亦惟信之於此心。小生命、身生活有死，大生命、心生活則有生無死。故中國人非不言「利用」、「厚生」，而又必首之以「正德」。德亦此心，德之正亦即心之正，修身、齊家、治國、平天下皆本此。中國人言人生大義盡此矣。

西方宗教，神不在心，而與心分。科學，物不在心，亦與心分。於是遂有「唯心」、「唯

物」、「唯神」之三分。而於一心之明德，孔子所稱「仁」之一字，則終少提撕警策及之。此誠中西人生大歧點所在。故西方惟言「權利」，中國則言「德性」。天之生人，生其性，生其德。德性之表現爲「道」，非爲「權利」，此爲中國觀念。

今再以東西方歷史文化之演進爲比，亦可謂東方人尙「心」，西方人尙「物」。西方政治有「神權」、「君權」、「民權」之分，權皆憑於「力」。今日主宰一世之大強國亦然。「力」憑「物」不憑「心」。孟子曰：

以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也。

中國國際相交亦尙「德」，西方則尙「力」。中國人所謂「道」，在心世界，心之仁智始成道。西方人則言「力」不言「道」。

既仁且智謂之「聖」，聖而不可知之謂「神」。神力不可量，不可知。西方則視機械如神，神在天堂，又在物世界。實則機械乃人心所創，宗教亦人心所立，而西方人則決不視心爲神。馬克斯共產主義倡爲唯物史觀，無神論，今日美、蘇以核子武器對抗，則神世界尙低於物世界。何

由轉機？則惟望人心之有仁與智。其然，豈不然乎？則亦惟人心之仁與智權量審擇之。

人生主要在其「心」，非其「身」。身屬物，但非物亦無以見心，非身即無由有生。生有時聞性，須待養育成長。孟子曰：

大人者，不失其赤子之心。

赤子之心，養之長之，而成一大人。大人之心由赤子之心來，此謂之「心生命」。

心必有「知」，所知乃在心外之物，惟「情」則即是心。如孝父母，父母別是一生命。吾心孝，則父母生命亦歸入己之心，而與己之生命融爲一體。故「養心」貴能養其「情」，不在養其「知」。孔子曰：

入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。

此爲心情見於行爲，始是生命。有生命，乃始加以外面文章知識之教育。生命開始重在其有家，家庭教育乃以教其情。西方人自幼即以知識爲教，自心生活言，無以成人。西方哲學亦貴知不貴情。至少非中國人所謂「人倫」之學。西方科學就物以爲知，更非養其心。爲學立場不本於心生

活，不本於生命之全體，而僅本於身生活之一部分，故其爲害於全人生者轉多。

中國人言知，分「體魄」與「魂氣」。體魄之知，限於身之器官，各別不相通。鼻口所知爲氣味，生命所賴，非呼吸、飲食則不得生。視聽所知爲聲色，無聲色，無見聞，雖可有生，但生之境界狹，不得爲人生之全。馬、牛、羊、雞、犬、豕六畜，皆有視聽見聞。犬馬知親疏，人或自稱「犬馬」，然人生終與犬馬有別。

論語有子曰：

孝弟爲仁之本。

知有父母、兄長，不孝不弟，即不仁。人而無仁，則所知非智。其心有仁，乃得謂之爲「成人」。既成人，乃有魂氣之知，乃爲心生活之知。若僅求通於物，則無仁而不智。科學造原子彈核武器，豈非皆無仁不智？哲學創爲唯心、唯物論，其心實亦如物，不仁無智。仁、智皆即人之心生命，必通天人、一內外而始得。故中國人所重在道，則重「行」又過於重「知」，而始得稱之爲成人。西方人則生即爲人，無中國人此觀念。

孔子曰：

護。中國人言：

不為良相，便為良醫。

良相救人死，其道遠超於良醫。故中國人兼言「道術」，而「法術」則為中國人所輕，更何論於刑罰之「法」！西方宗教「凱撒事凱撒管」，治平大道，上帝亦所不理，則惟有律師可任。故西方人僅知有「法術」，不知有「道德」，乃為西方文化一大缺陷。

(二)

中國自古即為一農業社會，五口之家，百畝之田，生事已足。過求拓展，不僅收穫不增，或反致荒蕪。安分守己，斯為上策。夫婦和睦，父慈子孝，兄友弟恭，一家有福，群知羨慕。故所重在人之性情德行，在內心，不在外物。外物多同，所異則在心。

西方古希臘則為一商業社會，群出經商，或致巨富，或仍平平，或則虧折，遭遇不同，機會不同。故其所重，多在外，不在內。即反求之己，亦在其商品貨物上，不在其德性修養上。他人之向我所求，亦在物，不在其心。中西人生相異其要在此。

農事最重天時，春耕、夏耘、秋收、冬藏，四季節令，穀雨、霜降，大體可信。航行大海中，朝夕之間，風浪難測。故農業民族仰天俯地，多信心。對之有「信」，始有「忠」。不僅對天地，即對五穀百蔬、雞犬牛羊亦然。故農人其性「忠信」，一心瞻對，即爲「篤敬」。孔子曰「言忠信，行篤敬」是也。商人不僅航行海洋，所至亦異地異風，無信心，亦無忠忱，惟以機變適應，甚至欺詐，無忠信、篤敬可言。故西方人所重在外，天地人羣盡在外，與己若相敵對。中國人則重一己之內心，對人對天地萬物，同此一心。通天人，合內外，皆此一心。除忠信、篤敬外，更有何事？

人生所貴，在能「同」中求「異」。我之在天地萬物中，必求有所異，始見有我之存在。我之異於外者，亦只在此一心。故中國人所重乃在德性之學。忠信、篤敬，乃至爲聖、爲賢、爲君子，只是此心德性上程度之異，其所重皆在內。富貴名位，事業權力，則在外，中國人乃不加重視。

人生要求主要果在己之一心，則求而易得。孔子曰：

我欲仁，斯仁至。

孟子曰：

是不為，非不能。

韓愈亦言：

足於己，無待於外。

而且人心相同，己之所得，亦可分之人人。詩曰：

孝子不匱，永錫爾類。

老子亦曰：

既以為人己愈有，既以與人己愈多。

如此則道一風同，禮運所謂「大道之行，天下為公」，即在是。

西方人則內心只有求，所求則盡為外物。又即以「身」為「己」，身亦一物，而心為形役，

只成人生一工具。但身之所求，如衣食，實易滿足。不易滿足者實在心。於是求衣食，轉而爲求富貴。而富貴乃相形而見。他人貧，乃見己之富。故孔子曰：

為富不仁。

既求富，又當求貴，否則不足以自保。故財富之上，必繼之以權力。故希臘之後乃繼之以羅馬。

西方人重外不重內，故知有「事業」，不知有「德性」。事業有成敗，而德性則可有成不敗。兩軍交戰有勝負，而中國則「有斷頭將軍，無降將軍」。殺身成仁，亦無虧其爲將之德矣。

西方則兵敗將降，乃屬常事。拿破崙一世雄豪，兩度敗降，終不失爲西方一英雄。以中國標準言，則不得不謂其德性之有虧。

諸葛亮病死五丈原，可謂事業無成，但亦已全其性命。較之曹操與司馬懿，事業有成，性命有虧，賢奸之辨顯然。此爲中國文化傳統中之人生觀。近代國人競慕西化，「性命」二字，已不知作何解，則曹操、司馬懿必轉而居諸葛之上矣。

中國人重德性，其論人亦有「品格」。「品」較在內，而「格」則形於外。如曰「格式」，又曰「形格勢禁」。物必有「形」，形必有「格」。大學言「格物致知」，能於外物知有格，斯

即其內在一己之德性。孔子曰：

飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。

人生主要在其一心之德性，亦即人生之真樂所在。樂在「心」，不在「身」。故身生活必知有格，飲食起居皆有格。富貴屬身外物。顏子一簞食，一瓢飲，居陋巷，人不堪其憂，而顏子不改其樂。周濂溪教二程「尋孔顏樂處，所樂何事」。此誠中國人生哲學一最要端。身之格曰「廉恥」，心之格曰「禮義」。禮、義、廉、恥尚在外，孝、弟、忠、信始在內。而內必形於外。道、釋太偏內，西方太偏外；中國儒家則主一天人，合內外，始得謂之「中」。

中國人言天地萬物，亦主其德性。麟、鳳、龜、龍爲「四靈」，麟與龍較難詳，鳳與龜則較易知。莊周言：

鵲鵲非梧桐不棲，非練食不食。

則其一棲一食皆有格。龜之飲食享受，活動作爲，極有限制，極有禁格。但其壽命則長，故亦尊之爲四靈之一。「靈」指心，指德性言。莊周辭楚相，曰：「寧爲龜之曳尾於塗中。」故中國民

族生命長達五千年，生齒日繁，人文日化。直迄於今，乃始改圖。生而爲龜，必爲人所恥。人心之變，於斯可見。

中國人對禽獸之德性觀，尤可舉家畜爲例。如「群」字从羊，因羊最能群。「善」字亦从羊，則惟能群始爲善。如「美」字从羊，亦指其德性，不指其軀體，亦不專指其味。犬、牛、鷄、豚皆有美味，而羊則能群有善尤爲美。「窈窕淑女」，亦指其德性美。古希臘雕塑美女，主要在其形體，與中國人觀念大不同。詩又云：

巧笑倩兮，美目盼兮。

女性美在其一笑一盼，此皆內心之表現；目與口其美淺。「義」字亦从羊，則未有不群無善而可得謂之義者。易卦馬象乾，牛象坤，羊象兌。兌指澤，尚通。能群而有善，則人與人相通。可見兌象羊，亦指其德性。群水匯聚則爲「洋」，洋洋大觀，亦指其通。庠序之教，「庠」亦从羊。教育重在教人有善能群，亦重其德性。「祥」从羊，祭祀奉羊，亦爲鬼神所喜，故得吉祥之報。「詳」字从羊，言語能彼此相通始得詳，不在多言。「佯」从人从羊，乃偽裝。羊富群性，缺個性；人之爲性，則須能立己以通於群，否則爲孔子所惡之「鄉愿」。故「佯」則不誠不實，雖非

巧言令色，亦不在可取之列。中國文字創造遠在周公、孔子之前，而其義已如此。此見中國之文化傳統遠有來歷。依近代國人之意見，中國古人喜龜喜羊，宜其不得爭存於當今之世矣。

中國人尤以德性觀自然。盈天地皆一德一性之相通。一己之德性，即爲天地之中心，爲萬世之常軌，而事業亦盡在其中矣。故立己立德，乃爲人生惟一大事。今國人則盡從外面事業上來談人生，則其無當於中國文化舊傳統之深情密意亦可知。

中國人言「己」，非個人。必在大群中始有己，無己亦無群。故己爲人，人爲己，人已相對而合一，有別而相通。相通合一，即人之「德性」。故不知人之德性，即無己，亦無人。今日舉世群趨於功利，不再論德性。自中國人觀念言，則一切皆架空虛構，物與物相疊，成此架構，乃如一大機器，其中只缺一「靈」。「靈」非「知識」之謂。「知」者知於外，「靈」則明於內。自知之明始爲靈。人爲萬物之靈，失其靈，即失其所以爲人，更何論己。人死則屍體腐，而靈則常在天地間。西方人信有靈魂，有上帝，而上帝則在己之外，不在己之內；則上帝亦如一物。靈魂與上帝之相通，非中國人所謂德性之相通，而別有其所以爲相通之道，此則成爲西方之宗教。雙方之辨，有待詳申。

(三)

世有盛衰治亂。中國歷史，盛世治世，人物活動少，表現亦少；衰世亂世，人物活動多，表現亦多，其影響轉深而大。此爲中國歷史一特徵，亦即中國文化一特徵。

唐虞之治，苟無洪水爲患，則亦平安而過。堯、舜、禹之弘德大業，亦渺不可見矣。夏代稍可述者，則爲少康之中興。必待夏桀無道，乃有湯與伊尹之出現。商代之稍可述者，則有盤庚之遷徙。必待商紂無道，乃有西伯昌、周武王之出現。及於成康，天下平治，乃亦無人無事可述；稍可述者，則爲宣王之中興。平王東遷，春秋兩百四十年亂世，人物迭起，試讀一部左傳，何等燦爛，何等光明，較之詩書，影響當更大。戰國益衰益亂，而人物更迭起，其影響於後世者，乃更大更遠。

秦代一統，人物乃無可言。漢興，高、惠、文、景，以至武帝，由亂轉治，由衰轉盛，人物事業始多可稱。但其臻盛世，人物亦漸降。稍可述者，爲宣帝之中興。東漢光武、明、章，又復由亂轉治，由衰轉盛，乃多人物可述。三國世亂，人物又鼎盛。西晉稍定，人物亦遽退。南北朝之際，北方之亂盛於南方，而人物則較多。唐代之起，由衰轉盛，由亂轉治，而人物亦特多。要

之，世亂則人物起，世治則人物謝。宋不如唐之盛，而人物則更盛於唐。南宋更衰，而人物則更起，不遽遜於北宋。武臣如岳武穆，文人如朱晦翁，傑出古今，漢、唐以來，誰與相儔？

元代以蒙古異族入主，政治變於上，而社會則依然中國之社會，人物則依然中國之人物，文化傳統儼然無變。明初人物，皆起於元。下如王陽明，苟非龍場驛之貶，不有宸濠之亂，亦不成一後世相傳之王陽明。世益衰，而人物益起，乃有無錫顧、高之東林。

清代又以滿洲異族入主，而明遺民乃多千古傑出之人物。如顧亭林，如李二曲，如黃梨洲，如王船山，多在野，不在朝。下及乾隆盛世，十大武功，煊赫一時，然為中國人所誇稱者，則為在野之學術，而非在朝之功業。吳派、皖派、常州派、揚州派，「漢學」之興，與「宋學」相抗衡，非由政府提倡，乃民間自由興起。嘉道以下，由盛轉衰，由治轉亂，而後有湖南湘鄉一派之崛起。此亦在下不在上。辛亥革命，於是又有新時代之新人物興起。

故就一部二十四史言，吾中華民族生命之旺盛，乃每見於衰亂世，更過於在昇平世。此則為並世其他民族所少見。即就西歐言，如希臘、羅馬，衰則永不復起。現代國家如英法，則衰象已見，恐亦不能再如以往之英法。其病痛所在，凡所建設，偏在物質方面，而人類本身，則似轉少注意，則如身之既老，乃不復旺。此亦一種自然現象，無足深怪。中國治世盛世，亦不重物質建

亦可謂哀痛之心乃仁之至。人莫不有父母，莫不有父母之喪。中國人教孝，慎終追遠，乃培植其哀痛心。世衰時亂，哀痛心生發，而後才智輩起，拯救非難。釋迦見生老病死，乃生恐懼心、厭惡心，但不知培養人之哀痛心。西方信靈魂上天堂，哀死之心則淡。故西方人惟求樂生，不知哀死。惟中國人生能哀樂兼存，又能得其中和。以是中國人之德性，乃特較其他民族爲深厚，而其生命縣延乃有其悠久之前程。

孔子辭魯司寇，在外周遊十四年，老而返魯。魯之君卿，仍加禮重。是乃魯政府對孔子之遷就，而孔子則對魯政府終未有遷就。孟子見梁惠王，使能遷就，亦見大用。然孟子不遷就，而去梁之齊。見齊宣王，仍不遷就，所如不合。漢武帝信從董仲舒對策，表章五經，罷黜百家。但董仲舒並不遷就，不如公孫弘之曲學阿世。後世遂尊仲舒而鄙公孫。唐太宗用魏徵，魏徵不遷就，眞言以諫。太宗心憤，有「何日殺此田舍翁」之語，然終加以容忍。魏徵卒爲唐之名臣，而唐太宗亦爲唐代一名君。中國傳統，政府常知「遷就」；而儒學之最高標準，則爲「不遷就」。

韓愈諫迎佛骨，貶於潮州，幸免一死，卒復任用。此亦憲宗之遷就，而韓愈之對憲宗則卒未遷就。漢、唐兩朝皆崇儒，宋尤然。神宗尊王安石、司馬光，而兩人政見不同，卒成新舊黨爭，神宗、哲宗亦惟遷就。明成祖攘奪帝位，方孝孺不遷就，乃受十族之誅。但後人則尊方孝孺，不

尊明成祖。惟成祖既得位，終亦尊儒道，此亦其遷就。

最特殊者，異族入主，亦知遷就中國之儒道。許衡仕於元，其所貢獻亦甚大。待其死，誠其子：「我爲名所誤，墓上惟立許某之碑」，不願再列其官位。後世亦對許衡多微辭，不如對同時之劉因。清代入關，更尊儒。明遺老守節不仕，清廷亦皆遷就。偶於李二曲稍有勉強，二曲終生居土室中，不與世相接。清廷不加逮捕，亦仍遷就；而二曲亦遂爲後人崇奉一名人。中國自孔子以來兩千五百年，一心相傳，事蹟昭彰有如此。

抑更有進者，孔子不言「性」與「天道」，孟子言「性善」，乃得爲亞聖。漢之司馬遷，「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，爲此下二十五史之鼻祖。此在史學上之貢獻，實已勝於孔子之春秋。鄭玄網羅百家，括囊大典，其功亦不遜於孔子之稱道詩書。韓愈後人尊之謂其「文起八代之衰」，爲「百世之師」，開此下文學一大宗。此與「夫子之文章可得而聞」者，又異其趣。周敦頤著爲通書，於漢、唐「儒林」之外，乃別啟「道學」，爲宋、元、明三代群儒所共尊。中國學術分爲「經、史、子、集」四部，如馬遷之於史，鄭玄之於經，昌黎之於集，濂溪之於子，皆可謂超絕一世，爲後代之大宗師。而朱子尤匯通四部，可謂孔子集前古之大成，而朱子則集後古之大成。孔子曰：

聖人先得吾心之同然。

後世繼孔子而起者，亦可謂皆有得於孔子之心矣。但皆尊孔子，各不尊其己。時異世易，所學所道，實已不同，而其統則一，乃有所謂「道統」。道則統於「心」。修身、齊家、治國、平天下，皆貴一統，其統均在心。其傳亦在心。但心與心之間，乃有一大遷就。中國人之「學統」、「道統」，乃於絕不遷就中有此一大遷就。「斯人千古不磨心」，惟中國文化、中國人生乃有此，豈放心外物者所能有！

然今國人則競慕西化，乃有「隻手獨打孔家店之老英雄」，乃有「線裝書扔毛廁」之新理論。心已變，則一切自隨而變。救國救民，不本之心，惟賴外物。惟期成於物，不期成於心。心無成，而所成盡在外，亦復與人生何關？亦可謂人亦爲一物，物在心外，亦即心在物外，僅爲一工具，僅爲一機械，心爲物役，如是而已，則何復文化、人生之足云！而所謂盛衰治亂，其重要性亦在物不在人，而又復何心物、內外之堪分別討論乎！

（民國六十五年七月十七日中華日報副刊。）

孔子既歿，墨翟繼起，主兼愛，尚天志，即言「天道」。莊周又繼起，其言天道則更廣大，更深微，較墨翟爲遠勝。儒家有孟、荀，分主性善、性惡，則競言「性」。易傳與中庸繼起，采道家言，融歸儒學，而後性與天道乃爲後儒所必言。

「一陰一陽之謂道」，已兼性與天道而一言之。然就思想慣例，又必問一陰一陽以前，宇宙爲況如何？此則無可名狀，無可言說。易傳乃言陰陽之前爲「太極」。太極何所指？則出名狀言說之外，故曰「太極本無極」。此乃限於人類之語言文字以爲說。

宋儒周濂溪太極圖說乃言：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜。靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。

此亦限於人類之語言文字而爲言。凡屬人類語言文字、知識思想，必由正反雙方之比較而言。宇宙整體乃一氣，有動有靜，有陰有陽。本無有純動之陽，亦無純靜之陰。陰陽動靜，混合成氣，融爲一體。如白晝是陽，但非無陰。黑夜是陰，但非無陽。只是分數不同，故不得謂有純動而無靜，亦不得謂有純靜而無動。動靜實亦一體。猶如死生存亡，乃一體之變，由此至彼，實無分別。故「太極」即「陰陽」，「陰陽」即「太極」。

知之為知之，不知為不知，是知也。

「知」中必涵有「不知」，而「不知」之中亦必涵有「知」，此亦一陰一陽之融為一體。而凡成一體，則又必涵有陰陽之兩面；偏舉一面言，則必失之。中國傳統思想之偉大深厚處，則在其必兼天人、內外、死生、彼我而一言之。此皆所謂「一陰一陽」。

宋史於周濂溪以下創立道學傳，以別出於儒林傳。後人或非之。其實周、張、二程以下之為學，確與漢、唐以來「儒林」有不同，別立「道學」之名，亦未為非。南宋朱子起，融會周、張、二程，而集其大成，乃有「濂、洛、關、閩」之稱。而朱子之學，主要在發明一「理」字。陸、王與朱子啟爭議，亦在此「理」字上。後人乃稱程、朱為「理學」，陸、王為「心學」。近代乃有改稱宋、明「道學」為「理學」，似更恰切。孔、孟主言「道」，宋、明儒主言「理」，可謂中國儒家思想轉變一分界線。

孔、孟言「道」，主言「仁」。孟子曰：

仁，人心也。

降果落可知。

孔子主言「人道」，故「性」與「天道」不可得聞。墨翟則重言「天道」，故曰兼愛、天志。但天之生人，固屬平等，而人之相處，則不能無差別。視人之父若其父，實屬難能。墨翟所講可謂有「道」而無「理」。老子則曰：

道，生天生地，神鬼神帝。

道乃高出於天地、鬼帝之上。天地何由生？必有其道。苟天地可不以道生，則人類亦可從無道生，又何有此「道」字。生天生地，究屬何道？實難言。雖不知其道，而必有其道。孔子曰：「知之爲知之，不知爲不知，是知也。」知有此道，而不知其爲何道，此即爲知矣。「氣」即兼涵有「道」與「理」，而朱子言「氣」與「理」，「道」乃更易見。

老子又言：

道法自然。

即謂道乃「自己如此」。則「生天生地」，豈不即天地之自生？「神鬼神帝」，豈不即鬼帝之自

神？否則天地、鬼帝不自然，亦非道矣。如是則道豈不亦無生無神之可言？故道家言「道」，乃不得不兼言其爲「無」。但既無，又何言？此皆爲人類語言文字所限，而道家言道之眞意，乃有難以言宣者。故貴心知其意，能超乎語言文字以爲知。朱子言氣與理，則具體淺近言之。近人乃謂中國人言道理，不如西方哲學家所言之高深。但西方哲學僅成一種專家言，中國人言道理，則通俗化，幾於家喻戶曉，人人易言易知；則淺深之高下得失，亦有難以一言而判者。

中國人實能言之深入而淺出。孔子論語乃爲其最高之準則。顏子曰：

夫子博我以文，約我以禮。

「禮」與「文」，皆即孔子所言之「文章」。顏子又曰：

既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。

此所立卓爾者，乃有「性與天道不可得聞」之妙義寓其中。宋、明道學之異於儒林，主要在「行」，非言教所能竭。孔子以身教，思想、行爲融而爲一。莊、老道家近西方哲學，多涉言教，乃分思想、行爲而爲二。季文子三思而後行，孔子曰：「再思可矣。」可知孔子之重行。孔門七十

是一誠一繼，亦必有其道其善可知。但其道其善，決與人類不同，其相異處即是「理」。萬物莫不有道有善，莊周乃有「齊物論」。道、善各別即是「理」。道家重在求其齊，儒家重在求其別。萬物之別在其「性」。孔子言：

性相近，習相遠。

孟子始倡爲性善論。易繫則曰：

繼之者善，成之者性。

較孟子有更進一層之發明。

中庸言：

天命之謂性。

有生無生，莫不有性，同出於天而各別，此之謂「性理」。濂溪易通書主在闡申易義，橫渠西銘主在發揮中庸，實皆兼采道家言。程、朱較多稱述論孟，但亦多包融道家義。換言之，孔孟多主

人道，宋代理學家則兼及天道，人文、自然，一體闡說，而終以人文爲主，不失孔孟之正統。

以一陰一陽言，則孔孟當儒家之陽面，而周、張、程、朱則當儒家之陰面。象山、陽明又一意欲挽歸之於陽，而疏失轉多。朱子謂象山偏在「尊德性」，而已則偏在「道問學」，戒其門人當取他長以補己缺。「尊德性、道問學」語見中庸，實即顏子所謂「博文、約禮」之兩面，亦即所謂「一陰一陽之謂道」。朱子能由道問學而歸本於尊德性，亦不失孔子言道之正統。

周易六十四卦，均不言及「陰陽」二字。易大傳始言之，此已躋進了道家義。故周濂溪曰：

無極而太極。

乃於「太極」前增上「無極」一語。孔子言「仁」又兼言「智」，道家則重「智」不重「仁」。就智之一面言，則內之本不易見，外之末轉易知。草木根柢藏於土，枝葉生長出於地，一易見，一不易知。嬰孩不如耄老之易知。故道家言「有無」，儒家言「本末」。儒家主要言人文大道，而以天地大自然爲本。天道、天命難知，人事得失易見。一國、一天下之治亂興亡，一家之盛衰禍福，易見易知，而人心之爲本則難知。「心」顯在外，尚易知；而「性」之隱藏在內以爲心之本者，則又難知。喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲，謂之「七情」，乃心之顯於外，猶較易知。而

愛爲惡本、喜爲怒本、樂爲哀本之精密至理，則又難知。然不得其本，則不知其末。「一陰一陽之謂道」，就人心之知言，陰爲本，陽爲末，道家之意應如此。孔子昌言仁道。仁，人心，仁道即人道。故易卦先乾後坤，則陽在先而陰在後。此以道之先後言，不以知之難易言。

墨翟言天志、兼愛，亦若以天爲本，以人爲末，亦求由末以返之本，而於人道則轉有大失。楊朱爲我，則有人無天。莊周、老聃又反之，乃至於有天無人，故主「無爲」。惟孟、荀堅守儒家義。而又有鄒衍唱五行家言，亦本儒家，而兼采道家，其地位聲名，在當時乃出孟、荀之上。實則鄒衍所言，天道重，人道輕，不啻以天爲本，以人爲末，更近道家言，而與孟、荀乃大背。繼之又有呂不韋及漢初淮南王，皆招賓客著書，大旨不外於兼融諸家，會之一統，終亦有背儒家以人道爲本之大旨。及董仲舒出，專尊五經，罷黜百家，儒術乃定於一尊。此不可謂非中國學術思想史一進步。

以「道」言之，固是天爲本，人爲末；但以「理」言之，則不妨以人爲本，而天轉爲之末。惟孟子主「性善」，仍可以人合天。荀子主「性惡」，由人中有聖乃有善，不免尊人而卑天。故後儒終尊孟不尊荀。俗語稱「王道不外於人情」，但不言「天道不外於人情」。又言「人情即天理」，但不言「人情即天道」。又「道理」連言。皆儒家義之深入淺出處。故道家專言「天」，

乃深入而無窮。儒家主言「人」，則反己而有得。此則猶可待後人之繼續加以闡申與發揮。

仲舒治學，主要在孔子春秋，而以公羊為主；但亦兼採鄒衍，重天道。司馬遷繼之，著太史公書，其言曰：

究天人之際，通古今之變。

天人、古今，有其分際，有其變化。言「天」必重「時」重「變」，史學重人事，而亦不忽於天道。但司馬遷於天人之際，則一尊孟而貶鄒。西方科學，自然更重於人文，宗教更輕人世。故西方之學易偏趨於極端，而中國則務於大中而至正。遠自戰國之末，學術思想已大致形成了陽儒陰道之局面。惟兼採鄒衍陰陽家之說，則不免道更重於儒。西漢末，揚雄做論語為法言，又做周易為太玄。東漢末，王弼注周易，又注老子。此皆儒、道兼容，而王弼為益顯。大抵處治世，人生多愛、多喜、多樂，而每不自覺；處亂世，多惡、多怒、多悲，而每滋不安。處治世多向外進取，處亂世多向內悔疚。故治世在陽面而易於轉向陰面，亂世在陰面而易轉向陽面。一治一亂，亦如死生，每循環而不息。死即所以成其生，非有死，即無生。亂亦可以引生治。人群不能治而無亂。惟中國每以「一治一亂」作教導，不以長治久安為當然。夏、商、周三代，治亂更

迭，亦天命。不能有禹不再有桀，有湯不再有紂，有文、武、成、康不再有幽、厲。此亦天人分際。亦如人生不能有愛、喜、樂，無惡、哀、怒，則人心自當有修養。人生不能有外無內，自不當專務名利，而當反之德性。有分別，即有和合。有和合，亦即有分別。儒家言「道」，乃在天人和合處。道家始言及「理」，則在天人分別處。「生」與「治」乃和合，「死」與「亂」爲分別。儒家多重在正面積極處，而道家則多重在反面消極處。儒、道兼融，道、理並言，天人合一，而「道」之內容乃益見其寬大。

依中國古史傳統，堯、舜、禹、湯、文、武、周公，皆以聖帝賢相開一代之盛運。但秦始皇帝、漢高祖開基，則無說以通。鄒衍陰陽家言「五德終始」，其說遂大行於西漢。但光武中興，鄒衍之說衰。王弼代起，乃以易卦闡史。下經三國、兩晉、南北朝，而其說又大變。在野之百家言，又超於在朝王官學之上。而老子、釋迦乃與孔子鼎足三峙。

儒、道兩家同言「天命」，儒家積極，乃言「天之將降大任於斯人」。道家消極，莊子以「渾沌」爲中央之帝，而「儻」、「忽」爲南、北之帝。中央乃一和合，南、北則爲分別。儻、忽時間短，渾沌時間長。時、空亦當和合。西方人重空間，忽視時間。中國人則重時尤在空之上。天屬時，地屬空。中國人必「天地」連言，而一切衡量，以時間之悠長與短暫爲主要標準。南、

北之帝，憊、忽短暫，不應爲中央之帝。但中央之帝亦宜終非一渾沌。即此一寓言，而人生、政治哲理之甚深妙義，有待商榷者，亦胥見於此矣。

佛法更消極，稍近道家。隋、唐之間，佛法中國化，天台、禪、華嚴三宗繼起，則又融會於儒家。宋代理學，反釋、道而一歸之儒，但亦兼融釋、道。不能只積極，無消極，此即所謂「一陰一陽之謂道」。「一天人，合內外」，終爲中國人文大道文化大傳統之主要所在。

一陰一陽之變即是「常」，無窮縣延，則是「道」。有變而消失，有常而繼存。繼存即是善，故宇宙大自然皆一善。生命皆屬善。無生物亦然。異性同存，則必有其和合處。故天地一氣，曰「太和」。西方生物學家則言「優勝劣敗，物競天擇」。則試問當前人蠅並存，究是孰優孰劣，孰勝孰敗？西方人好分別，知爭不知和，亦徵其所見之狹矣。

人群相處始能繼，人性之和由之。人性乃由長時期經驗成，中國人則稱之曰「化」，所謂「人文化成」是也。「化」與「變」不同，變易見易知，化不易見不易知，須長時間之蘊蓄孕育。如人，經胞胎十月，又自嬰孩歷二十歲之長久演化始成人。故太和中必經長歲月而有萬化。陰乃其「規範」，陽則其「表現」，非長時間深透不可知。亦可謂「時」居陰，「空」其陽，非時則空無成。中國人言和合必兼及其分別，言道則必兼有理。中國學術思想之必儒、道兼融者即在

此。

中國語言文字能和能化，西方語言文字則惟變惟新。觀念思想隨之，而文化乃大異。故中國每能於相反相成處見道。就中國「五倫」言，如父慈子孝，言「慈」則父母居陰，子女乃其陽；言「孝」則子女居陰，而父母爲其陽。行爲主在陰，對象則爲陽。「高山仰止，景行行止」，高山其嚮往之對象，循道而登乃其陰。人之在大群中，群屬陽，己則陰。惟亦可倒轉言，登山之己屬陽，一陰一陽，正反主客，互易無定指。道爲主，行道者爲客。亦可謂孔子大聖爲主，其道乃爲客。人可爲主，天可爲客。今可爲主，古可爲客。「一陰一陽之謂道」，其妙義不拘可如此。

孔子十有五而志於學，乃學求爲一人。爲人有道，道與人乃其主，己則爲一客。及其立而達，而至於七十從心所欲不逾矩，則己心爲之主，而道與矩盡爲客矣。如是則己爲主，群爲客。人爲主，而天爲客。亦可謂空是主，而時則成客矣。孔子聖之時者，經時間修養乃成聖，及其爲聖，一切時皆環向此一心，亦即環向此一空，主客倒轉，正反亦然。

西方個人主義，己爲主，外面環境乃其客。嬰孩時，父母家人皆在環境中。日長日大，環境日擴，己仍爲之主。老而衰，環境日促日小，己之爲主，乃退居老人院中，其道難繼。邦國亦然。資本主義與帝國主義，外圍皆侵略對象，富強不可一世。久則貧弱，不再振起，以迄於亡。

若聖與仁，則吾豈敢？

則自得之後，仍當有學。後儒陳義高遠，乃有近於西方之哲學。雖孟子、朱子，容有難免。然孟子、朱子之學，終亦以爲己。而西方哲學，則主向外，爲人爲物，此又不可不辨。人能學爲己，斯則身修、家齊、國治而平天下。人道亦即天道，得於內而亦順乎外。故「道」必得其「理」，理則必兼先後彼此而見。個人主義有己無人，社會主義有人無己，皆失其理，又何道之存？

近代國人崇慕西化，又以「重男輕女」自譏。中國史學、文學中，崇敬女性，並世其他民族莫能比。一陰一陽，同等重視。易卦先乾後坤，豈即重男輕女？人群分上下，君在上，民在下。

孟子曰：

民為貴，社稷次之，君為輕。

又豈國人所譏「帝王專制」之謂？試讀歷代帝王詔書，絕少自尊自大。其所稱頌，則在祖先。詔中要旨，則在百姓之福利。又豈得盡謂之虛語浮文？

若謂西方人生僅知陽，不知陰。亦可謂印度人生乃僅知陰，不知陽。中國則陰陽並重，又陰

先於陽。西方人言「婚姻爲戀愛之墳墓」，而婚姻之價值隨以大減。印度人以生、老、病、死作平等觀，而死之地位乃大增。年逾五十，入深山居洞中，期死之早臨。惟中國人男女、生死各求一合理之處置。國人又以「貧弱」自詬。論歷史，中國自清代乾隆前，富強亦超西方。富強貧弱，亦人生陰陽一體之兩面。富強在己，貧弱在人，此何理又何道？孔子曰：

貧而樂，富而好禮。

孔子過衛，曰庶矣，加之「富」，加之「教」。實則貧富乃由比較而見，豈能有富無貧？但求貧富不過分而加之以教，教以能樂、能好禮，斯相安不互爭，而人道乃可繼。人趨於爭，亂自隨之。

濂溪太極圖說：

主靜立人極。

靜則安則定，又何爭？

人文一依於自然。西方人主動不知靜。嬰孩即入幼稚園，所見多，所聞雜，其心不寧靜。入小學，見聞益多益雜，其心活動，蘊藏不純粹。成年入世，不見真情，乃亦不見有己。有動而無

靜，有外而無內，所性、所好、所安無範圍，亦不見其所將歸宿，則又何道以爲繼？

要之，人生則必有兩面，雖盡人有死，而生生不絕；雖安常守舊，而仍能與日俱新；雖危亂多敗，而仍可繼起有成；雖悲哀深切，而樂亦自在其中。此之謂「一陰一陽」。能知此，則隨時隨地皆可自得。僅知有己而不知有人、有群，僅知有今而不知有古、有後，有「氣」而無「理」，乃自絕於天道與人道，亦無可與語矣！

一〇 中庸與易簡

中國學術思想，儒家爲正統。實則道家繼起，即已融入儒家，而合成爲一體。中庸、易傳兩書，可爲其代表。自漢以下，無不重此兩書。中庸書中，提倡「中庸」一語。易繫辭中，提倡「易簡」一語。此兩語，漢以下發生了大影響。先秦戰國與漢以下之大不同處，正在此。本篇稍抒其義。

中國歷史縣長五千年，而先秦戰國爲其主要一轉振點。戰國以前，乃爲「封建政治」，中央爲天下共尊。但天子外，尚有列國諸侯，各占一方，分疆而治，各自爲政。秦漢以下，乃爲「郡縣政治」，舉國統一，共尊中央一天子，不再有列國分封。此爲中國五千年歷史古今相異一大變。

專就西周論，自武王、周公封建，下迄秦之統一，已歷八百年。田氏篡齊乃一小變，然齊之

爲齊，則一線相承，下至戰國，已擁有七十餘城，疆境之廣，傳統之久，近代歐洲如英法，尙難與比。其他如楚，傳統亦歷八百年。秦亦然，縱謂其後起，亦當有五百年之久。燕亦由西周初封。韓、趙、魏由晉三分；專就其分後言，亦已各占有兩百年以上，較之近代歐洲如德如意，亦已過之。當前歐洲如何得獲統一，誠一大難事。中國之能有秦漢一統局面，實值深入之探討。

在中國歷史上有一大值注意者，即爲中國人之重視賢人。遠自堯、舜、禹、湯、文、武、周公以來，聖君賢相踞高位，有盛德，而臻一世於治平，此不論。及世之衰，踞高位者不必有盛德，有盛德者不必踞高位，而當時中國人已知重「德」尤甚於重「位」。春秋之世，齊桓公、晉文公爲並世諸侯所推尊，成其霸業。霸者，伯也。如周文王三分天下有其二，以服事殷，稱爲「西伯」。齊桓、晉文挾天子以令諸侯，其令諸侯，即以尊天子。舉世尊之，乃尊其德，非尊其位。後世事態變，而議論亦變，乃輕齊桓、晉文之霸。然在當時使無霸業，則天下將更亂。故孔子曰：

民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣。

則孔子亦尊霸可知。

霸業衰，上位更無賢德。鄭乃一小國，子產爲臣不爲君，然而舉世尊之。雖晉、楚兩強，亦無不尊子產。吳乃一蠻夷之邦，季札非大臣，周遊列國，備受敬禮。此兩人，即堪爲當時中國人重德猶勝於重位一明證。其他類此者，全部左傳中不勝其例，茲不詳舉。

子產、季札已近孔子世，而孔子之受人推敬，則尤遠甚之。孔子祖先自宋避難遷魯，已失其貴族地位。其父仕魯，僅爲一小軍官。孔子早孤，淪爲一平民。魯亂，避之齊，無職無位，而得齊國君臣之禮敬。從後世人視之，孔子乃一大聖人，其到處受人推敬固宜。然在當時，孔子僅一平民，而齊國君臣禮之亦如鄭子產與吳季札，其風可慕矣。

魯任孔子爲司寇，位居三家下，最爲尊位。孔子辭位去魯。在孔子意，亦只是重德更重於位。戀位損德，孔子不爲。其至衛，衛靈公即以孔子在魯之祿奉孔子，是靈公亦知重孔子。此下周遊列國，其所遇皆如是。今人只謂孔子所如不合，不得意而返魯，而忽視列國對孔子之尊禮。此乃後世國人更進步，乃以孔子不見大用責諸國。不知當時諸國對孔子之敬禮重視，已爲難得。孔子返魯，魯國君卿敬禮如故，此尤難能。後代國人，對魯國君臣只加責備，不加讚許。試觀歐洲及其他各民族史，固無如孔子之大聖，而當時我國人之尊賢重士同亦無之。

墨子繼孔子而起，其社會地位更低，然其受並世尊禮，則或更甚。繼之又有孟子，後世尊之

爲「亞聖」。所如不合，然其出遊，以鄉地一貧民，而後車數十乘，從者數百人，傳食諸侯，其聲氣有如此。其見齊宣王、梁惠王，齊、梁皆當時最大強國，孟子皆備受尊禮。莊周乃宋一漆園吏。宋小國，漆園吏乃卑職，莊周賴以爲生，隱居自傲。楚國聘以爲相，莊周拒之。楚亦當時一大強國。國人習熟此故事，不以爲怪，乃謂中國爲一「封建社會」。則此「封建社會」四字，究當作何解釋？

尤如齊，首都臨淄稷門之下，廣建高第大廈，延攬各國學者，尊之爲「稷下先生」，奉以厚祿，使得自集門徒，論學傳道，著書立說，自爲宣揚。政府不煩以政事，而許其批評議論，以備斟酌。當時稷下先生幾達七十人之多，以孔子僅一平民，亦門徒七十人；齊國乃當代一強國，故亦養賢七十以爲比。

東方學人少去秦，但秦國亦知尊賢。商鞅後有范雎，乃魏一逃亡客，秦昭王長跪問政。其時秦亦已成一大強國，乃竟以一國王之尊，而敬禮一外國逃犯有如此。范雎終相秦，建大功。復有東方遊士蔡澤，勸之退。范雎乃薦蔡澤繼相。然東方學人終卑視范、蔡，爲其未能闡弘大道，不得與東方學人相比。而秦國之尊賢下士，奉其國於異國游士之手，東方學人亦不特加重視，仍以夷狄視之，謂其不得與東方諸夏相類比。秦軍圍趙都邯鄲，趙欲尊秦爲「西帝」，與齊「東帝」

其一字，可得千金重賞。則韋仍不敢以國相高位自尊，而仍有尊賢之意可知。

秦始皇帝亦遊東方，熟知當時風氣。呂不韋得罪，乃爲一種政治鬥爭。始皇帝既滅六國，李斯爲相。李斯乃楚國一下吏，從學於荀卿。蒙恬爲將，乃齊人。始皇帝長子扶蘇，則從在蒙恬軍中。扶蘇亦從師，治儒學。秦之宗族則不再封建。又效法齊之稷下先生制，凡爲一家之學者，盡得爲博士官，不治而議論。並得各招門徒，自相傳授。始皇帝之意，從此天下僅一天子居上位，不再有列國諸侯，而所重惟賢、惟學、惟道，更無政治權位之爭，故自尊爲「始皇帝」。自此二世、三世，以至萬世，非重子孫權位，乃在永世太平。不意當時博士中，乃加反對，謂自古非封建則不足以長保天子之權位。主此議者乃屬儒家，但實不明大義，不通世變。秦之改封建爲郡縣，使此下中國永趨於一統，乃中國歷史上惟一主要大進步。而秦始皇帝不親與爭辯，下其議於丞相，此亦未可厚非。李斯之爲人爲學，及此下焚書案，不在此詳論。秦雖短短二十餘年而亡，下起漢之一統，終爲中國歷史一大轉捩點。則秦始皇帝之是非功罪，亦宜非一言可定矣。就今世界論，科學發達，商業交通，天下已如一家，而欲求世界之統一，則不僅遠無其望，即求歐洲之統一，能合成一大國，亦渺非其時。將來之世界，恐終不能如中國之戰國時代，有其統一之望，而仍爲一門爭殺伐之世界。此誠大堪憂傷矣。

「衣錦尚絅」。君子之道，闇然而日章。君子之道，淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。

是中庸之道亦非不主表現，但求表現於闇微淡簡中。此皆「中庸」之要旨。

戰國之際，列強紛爭。秦漢以下，全國統一。時不同，斯道亦不同。廣土眾民，大群相處，而求長治久安，則最要在能和。亦貴有一「中庸」之社會。而人物師表，亦歸於此。此正中國歷史一大進步。姑舉數例。賈誼乃一不世出之奇才，漢文帝能加賞識，君臣際遇難得。絳灌之徒，滿朝大臣，皆從高祖戎馬間得天下，不欲賈生以一青年平安中驛膺重任，陵駕其上。此情亦平庸所有。文帝委曲隱忍，出賈誼爲長沙王太傅。賈誼之陳政事疏，自謂乃「痛哭、流涕、長太息」之言。其所言非不誠，亦非不明。及其居長沙，乃自比屈原，終亦隱忍委曲以安其位。及文帝再召見，讚賞更有加，而終又出之爲梁懷王太傅。賈生亦仍隱忍委曲安之。及梁懷王出獵，墜馬身死，賈生深感未盡爲師傅之責，憂傷以夭。此誠一悲劇。近代國人則不加體會，認爲自秦以來，君主專制，群臣以孔子儒道助成之。則試問，豈漢文必盡違絳、灌朝臣，重用賈生，乃始爲不專制？而賈生則當佛然以去，或投水自盡，不受任命，乃始爲不助長帝王之專制乎？

孟子論「三聖人」，如伊尹之「任」，伯夷之「清」，戰國學人皆慕之；獨柳下惠之「和」，慕者絕少。蘇武使匈奴，守節不屈，牧羊北海上，殆亦如伯夷之清，伊尹之任；及其歸漢，則儼然柳下惠之和。蘇武之爲蘇武，則尤在其歸漢之後。相傳李陵報蘇武書，乃南北朝時人僞爲，乃重李陵甚於蘇武。時代變，人物亦隨而變。而中庸之爲德，其有助於中國秦漢以下之大一統，亦由此可知。

司馬遷亦不世奇才。武帝以用兵塞外，力懲邊將降敵，戮及李陵家屬，又罪及司馬遷，其所措施亦不得謂全不當。其內心則甚賢遷。遷出獄，擢爲中書令，即內廷祕書長，亦可謂擇賢善任矣。而遷則以自請宮刑爲奇恥大辱，特以承父遺命，願終成史記一書，而隱忍委曲爲之。其報任少卿書，言之沈痛悲憤無遺藏。武帝下遷獄，又加重用，豈專制更甚於漢文？而遷之受任中書令，乃爲助長專制之尤乎？中國人之尊君觀念，亦爲一禮，亦一中庸之道。中庸言：

忠恕違道不遠。

人而非聖，孰能無過？君有過，仍當尊，此亦不失爲恕道。曹操爲述志令，自期爲周文王，勉不篡漢自帝，豈亦漢獻帝之專制使然？曹操能政能兵，允文允武，亦當時一傑出人才。魏上承漢，

下啟晉，當爲中國政治史上「一正統」。而陳壽三國志魏、蜀、吳鼎足記載，並不貶蜀、吳爲諸侯叛國。而魏臣之謚其君，則曹操爲「武帝」，曹丕爲「文帝」，則於操並無褒辭。唐杜甫詩有「將軍魏武之子孫」之語，則於操仍加稱揚，而後世則終列操爲篡亂不臣之奸。此見中國人品評人物有如是之嚴正，但仍不失爲一種中庸之道。君則終是君，臣則終是臣，孔子所謂「名不正則言不順」，正其名亦即中庸之道而已。近代國人切慕西化，秦以下之政治則斥之爲「君主專制」，秦以下之社會則斥之爲「封建社會」，兩千年來之歷史幾於無一是處。竊恐持論過高，非中庸之道矣。

王猛出仕苻堅，亦不得謂於安定北方無功。但勸其主勿蓄意南侵，此亦中庸所謂「素夷狄行乎夷狄」。此下漢臣出仕北朝，最後如蘇綽，其苦心亦皆然。尤後如王通，亦非能嚴夷夏之防；但其著爲文中子一書，亦於後世學術有貢獻，而後人亦仍目爲大賢。韓愈自謂「並世無孔子」，不當在弟子之列」，而以關佛自比於孟子。其諫迎佛骨表，幸僅免死，而遠謫潮州。然亦終安於爲臣，未能效孔子之辭魯司寇而去國，亦未能效孟子之終不仕於梁、齊。彼一時，此一時。在上一君，乃中國之所以得成爲一統之中國。秦漢以後之一統，正乃孔孟以及先秦諸子百家所期望。愈之爲臣，亦以能直言極諫，亦可得中庸之恕矣。

明代王陽明，遠貶龍場驛。及其爲江西巡撫，平宸濠之亂，而幾於獲大罪。其教學者門人如錢緒山、王龍溪，亦終勸以應科舉，勿務求不仕。陽明唱爲「良知」之學，而其委曲求全有如此，豈亦助長君主專制乃如此？清代曾國藩，以湘鄉團練平洪、楊。此下中國社會之仍存有孔子廟，此亦曾氏一大功。乃今人又斥之以不能繼續反清革命。但曾氏亦終不失爲一中庸人物矣。

孫中山先生辛亥起義，乃以正式總統位讓之袁世凱。及在廣州，再創臨時政府，而仍終北上與段祺瑞、張作霖軍閥言和。此亦最近代中國人一中庸標準。故秦漢以後之中國，可謂乃以中庸立國，列代名臣皆不失一中庸意態，成其已而和與人，其義深長矣！

「中庸」外，尚有「易簡」一辭。易繫辭言：

乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

中國人教孝教忠。父當孝，君當忠，從各自之一身做起，豈不易知而易從？而修身、齊家、治國、平天下之道，乃一以貫之。今人則以孝親爲封建思想，忠君爲專制觀念，其議論若遠見爲卓

又極千辛萬苦。耶教內部又分新、舊派，相互紛爭，新派中又各有分裂，事極繁複。求定於一，艱難無望。

印度釋迦創佛教，亦極艱難，終亦衰熄，幾不存在。其來中國，乃得廣爲流傳，迄今爲中國文化一大支，又傳播至中國之四鄰。其保存流傳較之在印度遠爲易簡。此又是深值研究一問題。

中國有孔子，近世人以與釋迦、耶穌並舉。而孔子之獲得中國人信仰，殆更盛於釋迦、耶穌之在印度與歐洲。但孔子生前，決未存心求爲一宗教主，死後亦無教會組織。乃其教竟得廣泛流行，其爲期亦更久。而釋、耶、回三教，反在中國並得流行，不相衝突，亦無損於孔子至聖先師之地位。此誠一奇蹟。抑尤有甚者，中國社會信天信地，又信及山川，信及萬物。近代國人則譏斥之爲多神教迷信。但信一神，如耶、回兩教鬥爭，殺人幾何，迄今不能止。宗教提倡和平，實則引起殺伐。中國人既迷信，信多神，乃終不害其信孔子，又可相安無事，和平相處。在西方一極複雜、極艱難事，在中國則易簡若固然，宗教信仰又其一例。此誠深值研究之又一問題。

今再綜括言之。家不安，國不定，信不立，舉世人類又何得和平相處？但中國已往之文化傳統，則家安、國定、信立，已有其成績，故得五千年長爲一中國。今日中國人已占全世界人口四分之一，太過繁殖又成一問題。問題隨時隨處而發，又都連帶相關。求解決一問題，必牽涉另一

問題，此之謂艱難複雜。惟待非常傑出、不世有之人物爲之謀解決。於是人人乃各自務求爲非常傑出、不世有，而相爭益甚，但此等非常傑出、不世有之人亦終於難產。生爲中國人，寧不當對中國已往社會歷史文化傳統，略作探討，少加批評。果能小有所知，庶或對自己國家民族，對當前世界人類，或有所啟發與參考，此亦不失爲一種中庸之道，易簡之方。較之務求現代化，務求爲現代第一等國，第一等人，豈不較易知，較易從，較易立德成業，以無媿爲一人乎？

今再簡約言之，中庸云：

君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。

孔、孟、莊、老固已尊德性、致廣大、極高明於前，後之學者，則惟求道問學、盡精微、道中庸，豈不易簡之至？但今國人則又斥之以好古守舊，不務進步。果使古人復起於地下，恐亦無辭自解矣！

能，故使人得從電視機中來收看、收聽。如此之例，同可來說明文字之用。語言寫入文字，亦如一架機器，他人讀此文字，便如聽人說話一般。其功能之大，實遠超近代機器如電視機一類之上。

中國文字，更屬功能卓越，流傳廣久。古詩三百首，已歷三千年，辭簡義豐，至今猶人人能讀。三千年前人之精神笑貌，心胸情懷，依然如在目前。使三千年後人，仍可投入三千年前之人生境界中，同樣感受，同樣孕育。試問如此興趣，較之人類登月球，荒涼寂寞，無親無故，刺激全異，何堪相比？今人則沉迷於質的世界中，能的世界日閉日狹，日消日淡。看一場電視，情緒興奮，已遠非誦三千年前一首古詩所能比。登上月球，雖片刻之頃，畢生難忘，舉世驚慕。中國古人發明了此一套卓越的文字，使三四千年前之人生，投入了一廣大悠久之能的世界中；質的世界之一切意義與價值，全已包涵在內。兩者相較，質的方面，自見遜色。古詩三百首，可以搏聚民族，陶冶性靈，有治國平天下之大用；較之物質世界中之財力、兵力，其功能之大小高下，難相比擬。但告之今之國人，又誰其信之！

吾國人正爲生長在此能的世界中，四五千年來，不仗財力、兵力，而搏成一廣土眾民大一統之民族國家，舉世無匹。此有歷史實證，又誰得疑之！西方文字，隨語言而變。語言又隨時隨地

而變。故羅馬人之語言文字不同於希臘，中古時期、現代國家時地異，又各隨而變。故西方人之語言文字，可稱爲質的分量勝過了其能的分量。人生一切亦皆變。故中西雙方文化比較，正在其質與能之多少與強弱方面。以質的世界論，近人認之爲進步；以能的世界論，長此分離，永不統一，鬥爭殺伐日烈，進步何在？人生不能專論物質，其最大功能，乃在其大群之能壽。中華民族壽達五千年，此其功能之一。人生之又一大功能，則在其群之能大。中華民族之疆土，已超越全歐，此其功能之二。何以有此功能？則爲其生長於能世界，與西方人之生長於質世界者有不同。

中國古人言，人之死，「體魄」腐於土，而「魂氣」則無不之。體魄屬質，魂氣屬能。魂氣之無不之，則在其生前已然。孔子曰：

君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。

此「風」即人之德性，亦即其生前之「魂氣」。西方人信仰「靈魂」，仍是一種物質。惟其所在地則爲天堂，非塵世。其在天堂，亦不言其相互間共通和合之功能。在人世，數百人同進一禮拜堂，每一靈魂各自直接通於上帝，無分風、草，不能有相互之影響。羅馬教廷則同屬一種政治組織，依然需擁有財力、武力，其所表現，仍在質世界。中國佛教，僧寺散藏深山大岳中，相互間

規矩，方圓之至。

規矩亦是一種模樣。而此種模樣，可以推廣，可以持久。一切事物皆求其成規成矩，有模有樣。

俗又稱「模樣」爲「神氣」。余書齋牆上常懸朱子橫幅書「靜神養氣」四字，大率中國人看人之生命，此「神氣」兩字即可說盡。故「靜神養氣」即中國儒家養生修身最大綱領所在。中國人重「禮」，俗亦稱「規矩」。夫婦婚姻，禮之大者。不僅人類，其他生物中亦多有此模樣。如鳩、如鴛鴦。甚至如天圓地方，亦此模樣。張橫渠西銘言：

乾稱父，坤稱母。

亦同是一模樣。古詩云：

相鼠有體，人而無禮。

中國則要人做一像模像樣的人，生活得有規有矩。而人則自有此德，自有此能。故人生在能世界，更要於在質世界。中國人觀念，天地大自然，自始即是成規成矩，有模有樣，否則亦生不出

人類與萬物來。「天地之大德曰生」，生生不已，即是天地之一種「德」，一種「能」。言「質」則稱曰「氣質」、「性質」，但不稱「物質」。專言物質，則不見其性、氣。言性言氣，則質亦自在內。性、氣乃兼言能，不專言質。西方人好言「物質不滅」，但最近發現了電子，他們的物質觀念亦終於要變，不能再保持。

言「能」必有「動」。故中國人又好言「氣運」，「運」即有「動」義。「動」的另一面是「靜」，靜則不變不動，而有此一存在。生動死靜。「生生不已」，不說「死死不已」。故死生一體，其氣其性其德，則偏重在生，不在死。故生統死，死不統生。人生體統在求生，不在求死。果使死生不成一體，則無統可言。西方宗教主靈魂上天堂，世界有末日，死生分成兩體，則早非生命之大全。西方生物學家言「物競天擇，優勝劣敗」，但直至今日，人類豈是勝？蠅蚊豈是敗？海底魚類盡日盡夜成一大戰場，而生者自生，死者自死，亦與地面人生無大相關，則天地大亦不成一體統；轉不如中國古老觀念，「天地之大德曰生」，不失為一體統。天地真有此好生之德否？中國人則謂氣象如此，不專向物質上作深究，斯得之矣。

中國人言「和氣致祥，乖氣致戾」。一身之氣，一家之氣，一國、一天下之氣，均有乖有和。待其積而連，則有祥有戾。中國人又言「王者氣象」。人群達於一理想境界，則王者興，而

其地亦有「王氣」。此果爲一不科學之迷信否？如讀二南，讀豳風，斯可知其二地之氣象，宜可有王者興。吳季札聘中原，觀聽列國風詩，即能指陳其數百年來民情風俗、盛衰治亂之概況。漢書地理志亦引詩經以證當時郡國文物之演變。此皆所謂「氣象」不同，實即古人死者之魂氣流行，以積累而成之一種能的世界之景象；非在質的世界中，有一種潛在的力量，由觀察衡量而可得知其所以然與將然。今日世界氣象，王者興於何方，宜亦可用中國舊觀念加以推測。或當謂氣運未轉，庶或近之。

西方人長生活在質的世界中，對能的世界似少領會。最顯著者，即在其對一己之德性不自重、無自信，故每重於事而輕其人。即如文學，每一作者，亦不在坦白直抒其內心以告人。或其內心並無所存，所寫只外面事，與作者個己無涉。故西方文學中所表現，多作者體魄所接觸，加以虛構偽造，非其魂氣德性之所在。故在西方作家中，求如屈原、陶潛其人，乃渺不可得。求感人，則在其作品中之故事，緊張刺激，曲折離奇，千變萬化，重要在外不在內。其內在情志方面，惟男女戀愛，而仍必故事重於情志。苟非故事之緊張，即不見情志之真切。至於作者個人情志，則甚少誠懇表達，坦白透露。如是，則以一內無情志之人，又何能表達出動人情志之文學來？

故西方社會乃外在「科學性」的，而中國則內在「藝術性」的。若論科學，可說西方勝過了中國；但言藝術，則中國實遠超於西方。中國重禮樂，亦一種藝術，非科學。故亦可謂西方乃一「霸者氣象」，中國乃一「王者氣象」，高下之判即在此。

如繪畫。西方主模繪外面具體之形似；中國人畫山水，則須畫出此山水之氣象，於山水原形有所變，乃有出神入化之妙。東坡詩：

不識廬山真面目，只緣身在此山中。

此心能超乎一世之外，乃能深入此一世之中，而識得其真相。此一世乃亦融入吾心而與我爲一。所謂「一天人，合內外」，此爲人生一絕大藝術。司空圖言：

超以象外，得其環中。

宇宙大自然皆其「象」，吾之真生命真精神，則其「環中」。孔子志於道而游於藝，藝即禮樂。亦可謂禮其「環」，樂其「中」。人生真理乃在此。非知識，乃德性。果使拘於外在之禮，而失其內心之樂，則決無當於中國傳統所謂之禮樂。

故形而下則質生能，形而上則能生質。亦可謂中國所有乃一種「有機科學」，即「生命科學」，亦即「能的科學」、「德性科學」，科學而藝術化，生命化，而道亦在其中矣；豈「物質科學」之所能盡？西方藝術則終不免是科學的，而中國科學則務求其藝術化。西方科學最近有核子彈殺人利器之發明，但斷不得謂殺人乃藝術。山崩海裂，狂風暴雨，亦殺人，但非天地自然之有意於殺人，更不得謂天地自然有殺人之藝術。與科學家之精心設計求能多殺人者大不同。中國人之氣象觀，則屬藝術，非科學。西方主張個人功利，故科學可無限使用，而藝術之爲用則有限。中國藝術亦即人道，故可無限使用，而科學之爲用則有限。此爲雙方文化學術一大不相同處。倘能科學藝術化，此即晚清儒所謂之「中學爲體，西學爲用」之一表現矣。

另從一角度言，中國自始即一大陸國；西方自希臘起，乃一海洋國。漫遊中國大陸，所至皆多相異。但仰天俯地，則覺有一「大同氣象」。從「大同」中呈現出「小異」，異中見同，氣象萬千，乃得合成一「大同世界」。海洋則遍望皆水，航行者空蕩蕩無依靠，惟此一舟，波濤時起，驚險萬狀，必得駛近一埠頭，此心乃安。而登埠後見聞，則異邦奇俗，與己土全不同。有所獲而歸，仍必再出。如此則畢生所求，乃非其所安。經歷交接，驚險奇異，習以爲常。既老而衰，始告終結。故在希臘人心中，人生只在向外求，一切驚險奇異中，應隱藏一平安如常之真

西方哲學從宇宙論建立人生論，而中國人則從人生論來建立宇宙論。和順於道，於已有成，即與天合德，人而即天矣。天地一大自然，人亦自然中一部分。涓滴之水，必歸於江海，而江海乃集合涓滴而成。非涓滴，又何以成其爲江海？孟子曰：

盡心知性，盡性知天。

中庸則曰：

君子無入而不自得。

人之生命在其身，亦在家、國、天下。苟其和順於道，則各有自得，各不失爲一中心，如此而已。而曰「壹是皆以修身爲本」，則亦修其分離、養其合一，修其反抗、養其和順是已。

身、家、國、天下，皆一氣之搏聚。人生先有體魄，後有魂氣。體魄歸於腐敗，魂氣則長流。西方人重體魄，主向外尋求，而生命乃限於軀體，可在醫院中解剖，以詳知其內容；中國醫學則重在軀體中之一氣。生命終了稱「斷氣」。此一「氣」字，西方醫學所不論，今國人亦稱之曰不科學。實則天有陰陽四時之氣，地有山川陸海之氣，身、家、國、天下，亦各有其氣。有生

氣，有死氣，盛衰興亡，莫不有其氣。上下四方，古今中外，通爲一氣。中國此一「氣」字所指，今姑稱之曰「能世界」，以別於「質世界」。但質與能亦相通。今姑就中西文化相異處分說之如此。

宋儒言「變化氣質」，乃分「天地之性」與「氣質之性」而爲二。天地之性亦稱「義理之性」，乃宇宙大自然所賦於人之共同性。人類即本此以展演出種種大中至正之人生道義來。限於軀體，則爲氣質之性。故人自嬰孩，爲子弟，即當從學受教，求能變化修養，以上達於天命之共同性，而躋於大中至正之大道。此爲中國文化傳統人生哲理中一最要宗旨、最要目標之所在。如佩韋、佩弦，警戒成習，而氣質之性之或緩或急，乃不足爲病矣。論語少言「性」，常言「學」，即此義。

孔子十有五而志於學，達於七十，而從心所欲不踰矩。此即孔子五十知天命之後，天地之性之充分用事，而達於與天合德之境界。其對門弟子，亦因材施教。「求也退，故進之。由也兼人，故退之。」此即變化氣質之教。孔子又曰：

不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不爲。

中行之士，即本乎天地之性。狂狷則尚有偏，仍待變化。孟子曰：

人有不為也，而後可以有為。

則狷為始，繼此而狂而中行。孔門四子言志，子路、冉有、公西華，皆志在有為；曾點浴於沂，風於舞雩，詠而歸，若志在無為。而孔子歎曰：

吾與點也。

孔門四科，言語、政事皆有為，文學猶然，獨德行若無為而居首。閔子騫曰：

如有復我者，則吾必在汶上矣。

顏淵居陋巷，不改其樂，冉伯牛能居簡，皆似消極，有所不為，而皆列德行一科。此中深義，大值研玩。

墨翟繼孔子而起，則近狂；莊周近於狷。此下中國學術傳統，乃融會儒、道兩家。孟、荀為儒門兩支柱，孟子主性善，反己以求，謂「人皆可以為堯舜」，此近狂；荀子主性惡，向外各有

知。

戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，知過弗憚改，勿以善小而弗爲，勿以惡小而爲之。此非居反面趨消極，實居正面，但謙退和緩，不激進，亦非無爲。荀子主張性惡，亦求向善，此種心情，豈不亦爲宋代理學諸儒所同情？其實韓退之亦謂孟子醇乎其醇，荀子亦大醇而小疵。如孟子「法先王」，乃主舉世古今皆善。荀子「法後王」，雖主性惡，亦謂並世有善，乃是其「醇」處；其不知法先王，乃是其「小疵」。此種思想非反抗，僅和緩，一意情實，亦中國文化一特徵。近人乃有譏國人爲崇拜失敗英雄者。實則當前之失敗，仍可謂在永恆前進中一步伐、一成功。故孔子之淑世精神實近耶穌，而更遠於釋迦。但耶教之「原始罪惡」及「世界末日」論，則決非中國人性情所近，乃決不加以信仰與提倡。此亦研討中國傳統文化者所當加以深切之體會。

「居移氣，養移體」，美國人苟得善自求進，宜可歸於中行。如其解放黑奴，及其對加拿大、墨西哥南北近鄰不加侵犯，此即證其可與爲善。但西方傳統一時無可擺脫，異民族雜居，道一風同，亦難驟企。猶太人經商爲務，亦近狂。耶穌之狂，乃與釋迦之狷、孔子之中行成爲世界人類三大教。馬克斯亦猶太人，唱共產世界主義，亦近狂。惟耶穌志在天堂，馬克斯意歸唯物，皆於人性有怨，與中國之中道終大不同。中國人好言「性格」，西歐人、印度人、阿拉伯人、

此道惟繼斯善。馬其頓興起，則希臘不可繼。北方蠻族入侵，則羅馬不可繼。兩次世界大戰以下，則西歐之現代國家不可繼。今天下則惟美、蘇是瞻，則西歐傳統文化每有其不可繼，宜有其不善可知。先希臘而有埃及與巴比倫，同亦不可繼。印度似稍可繼，較之埃及、巴比倫若略善。惟中國自羲、農、黃帝、堯、舜以來，五千年文化傳統，相繼不絕，廣土眾民，以有今日，較之世界其他民族斯可爲最善矣。可繼之爲善，人文即繼自然而來。中庸言：「天命之謂性」，則人文即屬自然。「率性之謂道」，此道乃人文之道。是易繫辭偏重自然，而中庸則更偏重人文。兩書同爲融會儒、道，而亦仍各有偏。後儒繼起，重易繫，尤更重中庸，故言「氣質」又言「德性」。氣質屬自然，必有變化；而德性則屬人文，必求其可久可大。卦象多指氣質，而「中庸」則主言德性，此乃其別。西方科學但主變化氣質，以供人類之用，而不顧及於其物之德性。此在莊周書，稱之曰「機心」。心有機，斯心亦失其真，非心之德矣。宗教家亦分靈魂與軀體爲二，是亦「心」、「物」兩分，故西方有「唯心論」、「唯物論」之別。而中國則謂心物同體，心物一原。凡物各有其德其性，即其「心」。宇宙同體，則互顯已德以爲他用，非毀他德以供己用。心爲物役，固非中國古人所喜；而物供心用，亦非中國古人所主。物各有「德」，即物各有「理」。今人所謂之物理，則僅供人用，實非物之理矣。

亦可謂道家偏近質世界，儒家偏近能世界。所謂「善」，即質中之能。西方人愛分別，乃言「眞善美」。亦可謂道家好言「眞」，儒家好言「善」，而「美」則中國人較爲輕視。中庸言「誠」，則眞與善和合而一。「誠者，天之道」，此是一自然之眞。「誠之者，人之道」，則是一人文之善。兩者得和，乃始見美。不和不合，而分離獨立，則失其眞，失其善，亦失其美矣。

此善之在人，則爲「德」。中國人教人爲人之道，則惟曰立德、成德，以達其德於天下後世。德則必有能，如父能慈，子能孝，夫婦能和，皆其德，而後人類之生命可繼。則何嘗捨質以言能？但求能必本於質，如是而已。

西方又分「宗教」與「科學」。亦可謂宗教主於善，科學主於能。然科學發明至於近代而有核武器，斯即不可繼，爲不善矣。宗教主靈魂上天堂，而人生界則必有一末日，仍爲不可繼。自中國觀念言，則西方宗教信仰宜亦有其不善之存在。最要分別，則西方必分別言之，而中國則必和合言之。佛教來中國而中國化，天台主空、假、中「一心三觀」，華嚴主「理事無礙，事事無礙」，得其中而無礙，則可繼，可繼則可久可大。故易繫言：

可久，賢人之德；可大，賢人之業。

要之，必兼合時空言，必和會質能言，斯始得之。

近人言教育，亦必主西方化，乃分「德、知、體、群」爲四育，若知育獨立化。科學有核武器發明，斯爲不德。體育貴衛生健體，但何必定要參加運動會爭冠軍？則失其衛生健體之本旨。使人無德，何能群？故自中國觀念言，則教人惟教其立德、成德、達德而止，何更有「知、體、群」如許分別？

然則論一切世界，惟求其可繼能善。質世界必達於能，能世界必歸於質，而惟求其可久可大，斯爲中國傳統文化之宗旨所在。

然就中國舊觀念言，亦不能謂此宇宙僅屬能。因中國觀念質能和合，不加分別。如朱子言理氣，謂氣中有理，不能有先後。若必言先後，則當言理先氣後。然理無能，則非理能生氣，乃氣中自合理。如橫渠西銘：

天地之塞吾其體，天地之帥吾其性。

其塞、其體即指質，其帥、其性即指能，亦質能並言，但先質後能。則「帥」即其「塞」，非「塞」外有「帥」也。又曰：

一二一 人生之陰陽面

嬰孩初生，於外無所知，所知惟內在之一己。最先乃爲一己之喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲七情。飢欲食，寒欲衣，衣食則爲自然人生之首要條件，故「欲」即「性」。喜、怒、哀、樂、愛、惡，則對人文深於對自然。嬰孩最先乃知愛其父母兄弟一家人之日相親接者，對物則惟知乳水、襁褓、搖籃等三數事，然決非親愛此等物亦如父母家人。生漸長，外面接觸愈多，對己有引誘，有拘束，有破壞，於是欲漸多，並有惡、有哀、有怒。中國人於哀主節，於惡與怒則多戒慎。論語：

弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。

孝弟愛親當求「信」，其他則求「謹」。人生主要在此「情」，情之表現爲「行」，人生主要即

在此。學文乃其餘事，縱不識一字，不讀一書，亦當求爲一完人。

西方人心理學有「知、情、意」三分法。其實知即知此情，意即情之所向，是人心亦惟情爲主。乃其哲學戒言「情感」，僅重「思想」。中國人言「飢思食，渴思飲」，俗語「餓了想喫，冷了想穿」，則所謂「思想」，亦心之所欲，亦即心之意，乃一種不出聲之語言，不書寫之文字。季文子三思而後行，孔子曰：「再斯可矣。」只教人多想一想。又曰：「思則得之，不思則不得也。」此猶言：「我欲仁，斯仁至。求仁而得仁。」重在其心之想要與不想要。故中國人乃只言「學問」，不言「思想」，亦無如西方之「哲學」。西方人生主向外，知識從思想來，科學即其證。中國人生主向內，老斲輪行年七十，得於心，應於手，父不能以傳其子，此則爲藝術，非科學。故重修養，不重思想。

「己」，人所共有。「人」其共相，「己」其別相。有其同始爲人，有其別始有己。人各有一己，乃人文之本源。己各爲一人，爲君子，爲大人，乃見人文之大同；即大群之道一而風同。然而人之得爲一人，非由己，育焉養焉者乃他人。己屬陰面，他人屬陽面。及其老，記憶漸衰漸忘。己死而不自知，記憶之者乃他人，非其己。孔子爲中國兩千五百年一至聖先師，一大聖，記憶之者亦兩千五百年來之中國人，而孔子不自知。則孔子之不朽長存亦其陽面，而孔子之己則其

無」，乃指其有無動靜之可分而不可分，則無實乃是一「和」。俗言「空氣」，又言「一團和氣」，盈天地則惟此一「空」而止。「和」是一「空」，僅求之外面之有，則難和；又是一「中」，偏有偏無，偏動偏靜，皆非中，亦非和。得中得和，始有萬物人生，此謂之天道，亦即人道。中庸言：

致中和，天地位，萬物育。

非中和，則無所位，亦無所育矣。

濂溪又曰：

主靜立人極。

人生無事不變，無時不變，而已則不可變，亦不當變。所謂「主靜」，實即「立己」。孔子十五志於學，三十而立，即立其己。直至七十從心所欲不踰矩，仍是此己。孔子最惡鄉愿，「生斯世，爲斯世也善，斯可矣」。惟知從其鄉，一鄉謂之善人，但無其己；惟知從其世，一世謂之善人，但仍無其己；則何善之有？顏淵曰：

如有所立卓爾。

此即指孔子。莊子言：

得其環中。

得之者即在己。人生大環轉動，惟中心一己不動，故曰「靜」。但濂溪又曰：

無欲故靜。

鄉愿之求爲一世善，即其欲。孔子則曰：

己欲立而立人，己欲達而達人。

所欲在內不在外，在己不在人。大學言：

欲明明德於天下。

明德即己之德，亦在內不在外，在己不在人。孟子曰：

養心莫善於寡欲。

所欲寡者指在外之「物欲」，非指欲於己之欲。欲於己者，後世則專謂之「性」，不謂之「欲」。實則性中自有欲。如「欲立」、「欲達」。喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲七情，前六者皆從後一「欲」字來。故「情欲」並言，「欲」即是「情」。欲於外而忘其內，欲於人而忘其己，此爲「物欲」，亦曰「人欲」，蔽於己，昧於性。濂溪言「無欲」，乃指此。佛學東來，乃以「欲」與「性」對立言，略與莊老相近似。孔子已欲立、已欲達之「欲」字，乃不再言。此當細辨。

濂溪太極圖說，在易通書中。其言「太極」，即本易義。易言陰陽，六十四卦乾、坤爲首，乾動坤靜。乾之初九曰：

潛龍勿用。

九二曰：

儼以乾言「自然」，坤指「人文」，則人道亦不能有坤無乾，有乾無坤。龍象乾，馬象坤，人之爲人當象馬，不象龍。坤之上六曰：

龍戰於野，其血玄黃。

人文演進而回歸自然，則有龍戰之象。人自爲天不爲人，爲龍不爲馬。戰血玄黃，天地並傷，今世乃其例。科學發達，水空污染，爭富爭強，必有終極；非「無極」，亦非「太極」。濂溪「主靜立人極」，義旨深長，良堪慎思。

孔子五十而知天命，乃知己之所立實乃天之所命，知此則天人合。故能七十而從心所欲不逾矩。「從心所欲」是其乾之動而健，如龍之潛而飛。「不逾矩」則其坤之無不靜而順，安分守己，而大群合。此之謂合內外。故學爲人，則必以孔子爲標準。

朱子常連言「理氣」。天地皆一氣化成，萬物盡生於氣，同歸於氣。而物則相異而各不同，有界線，有條理。理則盡在氣之中，不在氣之外，故理氣無先後。若必問其先後，朱子謂當言理先氣後。何以故？氣若是一「有」，而理則是一「無」；氣若是一「動」，而理則是一「靜」。有與動，必有變；無與靜，則無變。宇宙大自然常在變，而必有一不變者。果無此不變者，又何

來有變？如人之生，自嬰孩迄於耄老，時時在變，而有一不變者，即其「己」。嬰孩乃其體與氣之始。己與人異，即其「理」。氣之有與動，顯見易知。然有與動必生於無與靜，故朱子謂理必先於氣。嬰孩在變中，屬人；己則不變，屬天。人在外，天在內，實是一體。但必謂天生人，內生外。此皆朱子理先於氣之旨。朱子以「理」字釋濂溪之「太極」，亦可謂深得其義矣。

中國古人好言「禮」。禮者，體也。如夫婦相處，和成一體。父子兄弟，一家亦和成一體。

君臣朋友，亦各和成一體。則家齊、國治而天下平，人生復何求？周公制禮作樂，善誦古詩三百首，亦可妙得其意矣。孔子善述周公之意以爲教，故昌言仁道。墨翟、楊朱繼起，群言競興而其道亂。莊周乃擴大孔子言道之體，由人文推之自然，提出「氣」字。而氣之內，又必有「理」。

莊子曰：

官知止而神欲行，依乎天理，以無厚入有間。

「間」即天理之無厚，亦即人之一己之「神欲」。易傳與中庸，兼儒、道而爲言。朱子言「格物窮理」，亦曰：

物，猶事也。

本之人事，莫不因其已知之理而益窮之。夫婦、父子、兄弟、君臣、朋友，皆人事，遠自堯、舜、周、孔以來，其理已見。因而益窮之，此即承文化大傳統而益進。開創於前，守成於後。非守成，又何貴有開創？

人生必有死。孔子之死，歌曰：

梁木其摧，泰山其頽。

梁木、泰山，尚有摧頽，人身焉得不死？死則已何在？到頭一場空。但已即道，道在已猶在。哲人其萎，而有其不萎。孔子死，有子、曾子能傳孔子之道，門弟子群尊之。論語首篇學而，第二章有子言，第四章曾子言。有子曰：

本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！

曾子曰：

西方耶教信靈魂、上帝、天堂，與塵世人生隔闕有別。中國則分「魂」、「魄」兩觀念。曰「體魄」，曰「魂氣」。嬰孩目能視，耳能聽，鼻能臭，口能辨味，皮膚能感痛癢，凡知皆必附於軀體，故曰「體魄」。及其死，軀體腐爛，魄亦隨而滅。成人始有「魂氣」。「魄」所知在外，「魂」所知則由外歸之內，相通和合，成其一己。魂在內，而亦通於外，謂之「魂氣」。氣非具體實有，實可謂之乃一「無」，亦可謂之在「有」、「無」之間。人死魂氣猶存，流行無不之。中國古代有招魂之禮，死者親屬登屋而呼，招魂歸來。又設爲神主，使死者之魂有所依附。神主置祠堂中，歲時祭拜，亦鬼亦神。但祭拜亦五世而止。魂氣與生人疏，則亦散而滅。

中國世俗又有「冤魂索命」之說。今人謂之迷信。然人世確有其事。或出死者仇人內在一己之心理作用，宗教靈感亦如之。近代則恐怖運動遍於全天下，黑社會之謀財害命，因姦致殺，皆不見死者之尋仇。列國相爭，殺人盈城，殺人盈野。暴政肆虐如毛澤東，死國人七八千萬，亦無冤魂求報。祠堂墳墓祖宗拜祭，亦全不再見。死社會對活社會已全無影響。科學進步，抑人心之退步？孔子曰：

未知生，焉知死？

中國人即以生世來觀死世。今則無死世，亦無後世，一以現代個人爲主，亦無其大群之外環。心不同，則人生不同，死亦不同。孔子爲中國之至聖先師，兩千五百年來，常在中國人心中，此之謂「不朽」。今則隻手可打孔家店，孔子魂氣又奈之何！則不僅西方世界之「靈魂」，即中國人觀念中之「魂氣」，亦掃地以盡。此可謂人心不靈，惟軀體之食衣住行乃爲人生。故人生乃亦無「己」可言，有陽面，無陰面；有人欲，無天性。物質之欲則與生俱來，盡人皆然；孝弟忠信之天性，乃偶爾呈露；則宜當改稱「天欲」「人性」。天人之本末源流相倒置，個人主義、唯物史觀始有當於真理。亦惟有制之以刑法，而禮樂則無可言。中國人言「心神」，亦惟見於電腦機器人最新科技上。心限於其身，抑且身爲主心爲奴，物爲主身爲奴，其又何神之有？中國人言心，主要在性情，知識居其次，故得通天人而合內外。中國人之魂氣，亦即生前此心之流通，今則無可覓之矣。朱子釋大學：

物，猶事也。

五穀、茶水皆物，飲食始成事。父慈子孝亦是事。事則屬於生，屬於心，此始爲眞人生。此心此理，惟讀中國書反之己而庶遇之。然此在人生之陰面，務外爲人，誰又願此！但復與中國舊文

化，捨此其又何從？

魂氣流通，融入空間，宇宙大自然亦隨而變。東晉南渡人士遊覽江邊，嘆曰：

風景不殊，舉目有江山之異。

江山在地，風景在天。人文在地，文化精神亦充塞流行而上達於天。南渡人士心懷故國，祖宗魂氣隨以俱來，乃感風景之不殊。風景中附有人文，即無窮魂氣之融入，故天人合一，古今合一。如登泰山，千古人文，舉目俱在。登華山、嵩山亦然。故曰：

讀萬卷書，行萬里路。

登山遊水亦如讀書，而豈探險觀光之足云！

死有餘，乃生無窮。惟其魂氣充塞，而天地則成爲一新天地，自然亦成爲一新自然。人生在此新天地、新自然中，亦能日新又新，不僅人文自然化，而自然亦人文化。當前之自然，亦豈宇宙洪荒時之自然？中國人之天地，乃非其他民族同有之天地；人文亦非其他民族同有之人文。其中契機，乃在每一人之「己」。人生之環，擴而愈大，其中心之己，乃玄而益妙。普通人以家鄉

爲之環，大聖大賢以天下古今爲之環。張橫渠西銘發此意。豈一身衣食所賴，聲色所接，財貨營求，權利爭奪之所能盡？

曾子曰：

慎終追遠，民德歸厚。

死者長在生者之心中，既歷年數，祭祠不輟，死生打成一片，古今渾成一氣。此本之性，中國人則謂之「德」。德之厚，乃見天地之厚。中國之天地，乃獨厚於其他民族之天地。而中國之歷史人文，乃長與天地而並存。此亦死者魂氣所積累，實則亦生者德性之所致。人之德性，乃可合天人，一內外。由此乃能進而論中國人之鬼神觀。「鬼神」即魂氣，外於自然人文，即無鬼神之存在。凡屬中國語，必以中國人觀念說之，乃見其意義。西方人信「靈魂」，而其死後之魂氣則薄。希臘、羅馬、中古、現代，魂氣不積，不厚不廣，惟見分裂，不見融和。人文演進在「物」不在「心」，外在生活提升，內在生命墮落，何論於中國人之所謂慎終而追遠！

中西藝術亦不同。西方人畫山水，乃眼中所見之山水，屬體魄之能。中國人畫山水，流連徜徉，魂氣投入，乃畫出畫家心中之山水。後人欣賞其畫，其人如在目前，較之在祠堂中瞻拜祖宗

神位有更深入。

西方科學有照相機、留聲機，向外求，分別求，聲色之一部分，一刹那，即認為真。乃求變求新，永無止境。中國人則從廣大面，長時間中求。生命如是，一切存在皆然。故曰「天長地久」。一切皆從己心之會通縣歷中來，乃得真，乃得常。此則科學而藝術化。

中國畫家稱梅、蘭、竹、菊為「四君子」。此見花卉中亦經此心魂氣、德性之融入，而花卉亦人文化。詩則經比興而有賦，比興乃在賦之內，不在賦之外。故言「詩中有畫，畫中有詩」。詩畫中同有此人生，同有此魂氣。若人生、詩、畫，三者分別而觀，則失之矣。

書法乃中國人特有之藝術。僅見有線條，一鈎一勒，而書家之魂氣則已融入其中。王羲之、顏魯公皆一代偉人，玩賞其碑帖，加以神會，己之魂氣德性亦與相融通。中國人生，乃求之於此等不可見、不可知之對象中。古今人魂氣交流，非體魄之所能見、所能知。人生藝術莫大於此。若謂是一心理作用，則前世無王、顏，我今日此一心理作用斷不能起。故名書名畫，貴能主客融為一體，一切人生則然。中國之文房四寶，筆、墨、紙、硯，融合會通，一皆本自書畫家之內心所好，逐步發展而來。此亦藝術，非科學。

又如音樂。孔子在齊聞韶，三月不知肉味。曰：

不圖為樂之至於斯也！

相傳韶樂傳自舜，非孔子厚德又何從領略此兩千年前之人文精神？此亦孔子之心與韶樂之魂氣相通。孔子於武猶有憾，於韶則無間然矣。此見韶、武樂聲，即表現了兩代之人生。乃為中國藝術之最深處。孔子擊磬堂上，有荷蕢而過孔子之門者，曰：

有心哉！擊磬乎！

聞磬聲而知心，此亦魂氣相通，非體魄之事。

孔子告其子伯魚：

不為周南、召南，猶正牆面而立。

周公以二南治國化民，此亦有大魂氣存在。故不通二南，則日常接觸，事而非德，物而非人，如面牆而立。孔子又曰：

人，天地自然亦有氣無魂。亦即周易坤之上六所謂「龍戰於野」。人生依然在一洪荒時代中，豈不可畏之至？故老子曰：

聖人為腹不為目。

腹則內有所藏，取於外而化為己，此正魂氣之能事。目則只是體魄之一部分，乃實利主義之所重。莊子曰：

以神遇不以目視，官知止而神欲行。

「官知」即體魄，「神欲」即魂氣，「欲」即是「神」，豈實利主義者所知！老子尚不免重內輕外，重自然忽人文；則莊子為勝矣。孔子執兩用中，天人內外，會通和合，而得完成其無窮有餘一體之大全，其言平實，乃較莊子而益勝。

孔子十有五而志於學，三十而立。外學於人，內立其己。學須人功，己乃天德。釋迦涅槃無己，故不論。西方之學，則務外而忽內。大自然廣大悠久，必分門別類以求，又必隨時而變。科學、宗教、哲學、文學，各成專家。惟宗教乃有常，科學乃有進。中國人乃以一己通於大群。故

西方惟相爭，中國則主於和。今日稱爲「知識爆破」之時代，而相爭乃益亂益甚。西方人亦有轉而主張爲通學者。但有此想望，而不知所從事。孔子教人則曰「博文約禮」。博文即博學於人，而約禮則約之己。禮即己與人相通。惟博文乃博於外，約禮則約之內；而禮又必見於外。人已內外，一以貫之，和合會通乃得。孔子又曰：

質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。

「質」，老子謂之「樸」，存於內而本之天；「文」則見於外興於人。老子主由文返樸，孔子則主由樸有文。西方則興於文而喪其樸。「文」，俗稱「花樣」。只見外面有種種花樣，而不知其所由來。中國則博文必求約禮，「史」亦存於外之文。近人又好稱「現代化」，但僅知有現代而不知有史，則亦同是一野人。僅求之於往古外在之史，而不知有現代，則僅爲一文人。必知古通今，文野相通，乃得謂一文質彬彬之君子。此乃孔子「爲己」之學。

屈原成離騷，爲後代文學之祖。司馬遷成太史公書，爲後代史學之祖。但屈原忠君愛國，司馬遷「究天人之際，通古今之變」，亦各有其己。中國經、史、子、集四部之學，皆內有其己，皆相通。故其學亦可各成爲專門，而其人則必爲一「通人」。北宋歐陽修，經學、史學、文學，

一三 靈魂與德性

西方人自古即有一種「靈魂」信仰，乃爲西方社會盛行個人主義一極深根源。靈魂乃一生命體，前世來世，悠久無窮。現世降謫爲人生，拘限於肉體中，則僅屬一短暫期。前世、來世，或在天堂，或在地獄，極悲極樂。拘限在肉體之現世，雖亦有悲有樂，在其悠長的靈魂生命中，乃無甚大之意義與價值。

猶太人亦同信有靈魂。耶穌傳道，乃說「上帝事由我管」，只教人在此肉體世界中信仰修養，俾可死後靈魂升天堂。此乃現世人生一首要最當鄭重注意者。至於其他一切現世人生，則「凱撒事由凱撒管」，耶穌不再理會。

父母所生，只一肉體。我之悠長的靈魂生命，自有來，自有往，與此肉體無涉，與父母亦無涉。故信有靈魂，便會看輕中國人所講之孝道。耶教隨後雖信有聖母，但亦終不講究人世之孝。

西方人講慈亦有限。子女婚姻後，即別離父母，自成一家。耶教講博愛，超肉體。教堂中，男女老幼，貧富貴賤，各向上帝，全屬平等，不相牽涉。惟男女結合爲夫婦，乃靈魂降生所賴，教中對此乃稍加重視，故必在教堂中受認可；其他幼年受洗禮，老年受葬禮；教中之涉及現世人生者只此。

耶穌釘死十字架，其肉體人生，亦由凱撒管。穆罕默德繼起，一手持可蘭經，一手持刀，乃要管及凱撒事，其意態與耶教大不同。惟對靈魂一項，耶、回二教，仍無大分別。

印度人同樣信靈魂。佛教亦從印度教中轉出，仍分別有前世、現世、來世，只不言靈魂轉世，改言一「業」字。「業」指其前世人生之一切作爲。肉體生命有盡，死後腐爛，化入大氣中，不再存在。生前作業，則不與肉體同盡，仍留在世。善有善報，惡有惡報，前世作業其因，現世人生其果。一切禍福，皆是果報。則佛教之所謂業，實仍是靈魂觀之變相。惟靈魂富分別性，而業則轉重共通性；此其異。

耶、回、釋三教，都不免看輕現世人生。惟佛教從人生之生、老、病、死四苦起念，較具體，較重現世。但生老病死，亦屬自然現象，故佛教亦重自然界，此是佛教一特色。佛教重自然，其所研尋，乃頗近西方哲學之宇宙論、形上論，由信仰轉入哲理，此乃佛教之第二特色。人

生從自然來，誰也逃不掉此自然之生老病死。釋迦所悟，果使我心能對生老病死另作一看法，不
同一般人看法，則生老病死，自亦不動我心，無奈我何。於是佛教又轉入人心修養方面來，此又
佛教之第三特色。印度婆羅門教，分人類爲四階級，遠從無窮前世來，現世種種努力，皆無可動
搖此分別。但生老病死則四階級所同，故佛教對現實人生一切諸相，從自心修養盡作平等觀。而
此等修養，則屬人類自創自立。雖在人類之上之諸天，亦當向佛來求教。故諸宗教皆依天傳道，
獨佛教乃可向天傳道，此又成爲佛教之第四特色。佛教備具此種種特色，遂與其他宗教有大不
同。

中國文化傳統中本無宗教，但佛教傳來，卻與中國人信仰有許多相近處。中國人有「魂魄」
觀，與西方人之靈魂信仰不同，余曾有靈魂與心一書詳述之。今再約略重說。中國人言「體魄」、
「魂氣」，皆自然現象，皆從現世人生來。「魄」在先，「魂」繼起；魄限在肉體中，乃個體生
命之所有；魂則由個體生命達於總體生命一共通性。其人既死，體魄埋地腐朽，全不存在；而其
魂氣則散入太宇宙間，對於一切有生無生，仍可有其影響與作用。如孔子死，體魄埋於孔林，
迄今當無存在；而孔子生前之魂氣，則可謂依然存在，而影響極大，難於詳說。要之，魂魄皆從
人生來，而人生則不從魂魄來。一切文化人生乃從自然人生來，文化與自然，仍融爲一體，非可

遠離自然以獨創一人生，自開一文化。

中國人言「德性」由天賦，亦一自然，但與魂氣有別。魂氣乃起於肉體之生後，而德性則早與肉體同生。其德性之在個體生命中者，亦可謂之魂氣。其流通於總體生命中者，如舜與周公之孝，歷數千年，依然常在中國後代人心中，隨時發現。此亦是一魂氣，可謂乃舜與周公德性、魂氣之常存。春秋時，魯叔孫豹稱人生有「三不朽」，立德爲首，立功、立言次之。實則無德即無功無言可立。孔子稱管仲曰：「如其仁！如其仁！」管仲之九合諸侯，一匡天下，不以兵力，使民免於左衽，管仲之功，亦即管仲之德。但立德必在立功之上，因立功須在時代與人事上有此機緣，立德則隨時隨地自有機緣，人人能之。故立德人人可勉，立功則非人人所能。立言何以亦得不朽？人同此心，聲入心通，以先覺覺後覺，以先知覺後知，惟言是賴。孔子曰：

有德者必有言，有言者不必有德。

此乃知及之而行有未及，德則更重於知。但既知之所及，亦可警策他人，提醒來世，故立言亦有其不朽。

中國儒家首重「德」，德必本於「性」。性乃一自然天賦，異於佛家之言業。業乃生命表

有消滅，爲第二位；佛家則主歸之涅槃虛空，爲第三位。然皆以現世人生爲對象，不在人世外另有一上帝與天國，則釋迦終爲與中國儒、道較相近。

故儒、釋、道三教皆有「己」，而耶、回則無「己」。德性屬己，而靈魂則非己。己在內則有外在之命，無己則亦無命可言。故中國人言自由亦一自然，而西方人則必戰勝自然乃有自由。西方人又言信仰自由。而「悟」則由己之德性修養，非可自由。又西方之靈魂，一任上帝安排，實無自由可言。中國之德性，則「我欲仁斯仁至」，「求仁而得仁」，乃有其自由。此等分別，大值深闡。

老子曰：

道，生天生地，神鬼神帝。

天地何由生？人類智識至今或尙不能知。然有可知者，天地之生，必有其「道」。苟天地生不以道，則宇宙一切皆無道可言。天地之生以道，則上帝鬼神之有靈，亦必有道。但道是何物？老子曰：

道可道，非常道。名可名，非常名。

天地、鬼神、上帝皆具體，有分別，可指名；道不具體，無分別，不可指名。故曰：

無名天地之始，有名萬物之母。

天地之始有道，而無可名，非具體，無分別，此即老子之所謂「無」。老子又曰：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

天地人皆生於道，皆當法於道。道爲宇宙最先、最根本之第一因，不再有可法。「自然」者，謂其「自己如此」，非別有所法，故曰「道法自然」。

老子之宇宙論，實本於莊子。莊子言天地之間只是一氣運行之所化。此氣亦不具體，無分別，無可指名。運行而化，即是一自然。故在此宇宙間，若有上帝，則必是一渾沌，亦即是一氣而已。

孔子曰：

能近取譬，可謂仁之方也已。

儒家側重人生論，故言此。莊老始推而遠之至於宇宙論。老子曰：

失道而後德，失德而後仁。

道乃一形而上，宇宙萬物形而下，始有德性分別，乃可道。「失德而後仁」，則是宇宙萬物更降至人生一小區域小範圍中，由性生情，乃有仁。又曰：

失仁而後義，失義而後禮。

此則更具體，更多分別，其離無名常道也更遠。儒家言「德性」，乃專本人文言。其所謂「德」，非後起陰陽五行家之所謂「德」；其所謂「性」，亦不兼禽獸草木之性言。人生大道，一切本源於其德性，亦即本源於自然之道。佛家謂人生一切源於其前生之「業」。「業」專指人生作為言。消去人生一切作為，即得「涅槃」。則人生涅槃，非即是宇宙之空無。佛法實亦不啻僅本人生言，較之儒、道兩家，顯又不同。佛說源於婆羅門教，本已有靈魂轉世之信仰，釋迦雖不

重有靈魂，然仍主有因果報應之「輪迴」。故佛家言業，仍是變相之靈魂。如此言之，印度人觀念，仍近西方，而遠於中國。

佛教入中國後，即受中國化。中國僧侶多引儒、道兩家言來說佛法。竺道生言：

一聞提亦得成佛。

明白違反當時傳來小涅槃經「一聞提不得成佛」之說，遂受同時僧侶斥逐。及大涅槃經來，乃知生公所言不誤。故生公講道主「悟」，猶在「信」之上。信在外，悟在己，即由己之德性來。己之德性，由天賦，由總體生命中分得。故可由己悟道。孟子謂：

歸而求之有餘師。

又謂：

人皆可以為堯舜。

竺道生之悟亦同此。孟子又曰：

甚矣，吾衰也！久矣吾不復夢見周公。

其實此非孔子之衰。六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩，此其境界，實已上達於周公，則宜其不再夢見矣。竺道生已是一東方釋迦，自不須一一依據西來經典。在耶教中，只能有一個耶穌；在回教中，亦只能有一個穆罕默德；佛教中則可有諸佛，即「一闍提」亦得成佛，卻不謂只可有釋迦牟尼一佛。中國後人推尊孔子，崇之爲至聖先師，然顏淵、孟子皆得爲「亞聖」。明代理學家，則謂端茶童子亦即爲一聖。中國道教則主人人可得長生。此一義則儒、釋、道三教又顯與耶、回兩教有分別。

唐代佛教，更見爲中國化。禪宗六祖慧能，乃有「即身成佛」、「立地成佛」之說。成佛須經多世長期修鍊，菩薩亦有「十地」之別。中國人文修養，重在當身現世，孝悌忠信皆然。所謂「人文本位」，即以現世人生爲主，必求當下即是，非有等待。學而時習，即在當下。曾子曰：

仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？

則當其生，即以仁爲己任。孔子曰：

或疑其分內心、外物而爲二，有向外求知之嫌。其所知，當屬見聞，非德性。乃有象山、陽明之說起。但孔子言「仁」，必兼言「智」。孔子又言：

有鄙夫問於我，我叩其兩端而竭焉。

即鄙夫之意而竭其兩端，此即朱子所謂之「格物」。或大學「格物」即指「格去物欲」，則與佛義更相近。

王弼言：

聖人體無。

此「無」或即大學之格去物欲，以「心」爲體，而修、齊、治、平皆其用。若以「道」爲體，即以宇宙自然爲體，則人之生命德性乃其用。但「體用」觀念乃後起，老子初意並不然。老子曰：

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埏埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，

當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。

中國人言：

天地之大德曰生。

但獨陽不生，獨陰不生。陽光、土壤、雨水三者和合，草木始生。此三者之和合處，不具體，無分別，無可指名。故老子稱此曰「無」，儒家則指名之曰「天地」。則老子之言「無」，實即天地和合之大用。「用」在先，「體」在後。天地萬物一切之「體」皆從此道之和即「無」處之「用」來。王弼之所謂「聖人體無」，即此意。

孔孟儒家特提出「德性」二字，其實德性亦在和合處，亦在無處。無子女，何來有慈？非父母，何來有孝？父母、子女和合成家，為具體之有，孝慈乃其大用。使無孝慈，何以成家？故可謂先有此孝慈之德性，乃始有父母子女之別而成其家，乃始當於宇宙大自然之道。

孔子「五十而知天命，七十而從心所欲不踰矩」，是先以「無」處之用，即此「道」，而貫徹到天地鬼神、萬物人生之體。老子喜言「道」言「無」，此指天道言。孔子曰：「志於道」，

則主人道言。先知天命，乃知此道。繼之以「據德」、「依仁」、「游藝」，則盡在人生實際之「有」處。孟子言惻隱、羞惡、辭讓、是非，爲吾心之「四端」，擴而充之，以達於仁、義、禮、智之人生大道。此亦爲本之一己之德性。宋儒則言仁義禮智之大道先存在於人心，乃引生出惻隱、羞惡、辭讓、是非之四端來。此則兼採道家義，故每擴充及於宇宙形上；言「德性」，則必兼萬物言。易傳、中庸已有此跡象。實亦即孔子所言之「天命」。

今試再爲闡說。老子僅言「有無」，不言「體用」。孔孟儒家則「有無」、「體用」均所不論，其他先秦百家亦少言體用。東漢之季，魏伯陽始兼用「體用」二字。今謂中國古人以「體」屬「有」爲後起，以「用」屬「無」乃先存，此特會通中國古今思想，統合儒、道、釋三家，而姑爲推定之。但亦可謂中國古人已先有此意。周易六十四卦始乾坤，坤卦爲地，乃體，屬有，而後起；乾卦爲天，乃用，屬無，而先存。此亦顯可見者。故龍象乾，馬象坤，馬乃實用之體，人可見；龍則或潛地下，或飛天上，無所不在，變動不居，然誰曾眞見？可謂有此意象，無此眞物。故宋儒周濂溪太極圖說，於「太極」之上，必加一「無極」，而曰：

無極而太極。

又曰：

太極本無極。

此則中國人觀念，終以「無」在先，「有」在後；「用」在先，「體」在後。濂溪又言：

陽變陰合。

「變」則見其用，「合」乃成爲體。惟變即其合之變，合亦其變之合。故言「天」則必兼及「地」。易卦首乾，亦必兼及坤。子貢言：

夫子之文章，可得而聞。夫子之言性與天道，不可得而聞。

「文章」即人文，「性與天道」即自然。是孔子只言人文，不及自然。但孔子又言「五十知天命」，此即人文之本於自然，惟孔子少言之而已。濂溪「主靜立人極」之旨，則孔子已先千年而揭示之矣。

再以具體事實證之。男女媾精，萬物化生，而胞胎終自母體中出。若非陰陽配合，則母體又

天道主動，即莊老道家之「自然」，只是其「自己如此」，乃是一無上之自由。此爲人道所不能有。孔子五十知天命，由「天」轉入「人」，人終不得不遵天。濂溪曰：

主靜立人極。

靜則安分守己，亦即孔子所謂之「知天命」。又曰：

士希賢，賢希聖，聖希天。

聖人不得即是天，惟爲人類立人極，則不得不知天。西方宗教，即以教主來代表天，他人則無此資格，乃與中國人意想大異。佛教主人人皆可成佛；佛之上有法，悟得此法，則人而即佛。佛法之最終曰「涅槃」。依中國人想法，涅槃之虛無空寂仍有大用，故得產生出種種「業」，又得從「六道輪迴」之積業中產出佛來；則涅槃實非一虛無寂滅，亦猶莊老之言「道」。天台宗言「空、假、中」一心眞如，華嚴宗言「理事無礙，事事無礙」，禪宗言「即心是佛」，而佛教遂徹底中國化、人文化，與印度佛教乃大異。

濂溪之後，朱子專提「理氣」二字，謂理氣同時俱有，不當再分先後；必爲分別，當說「理

先氣後」。此層大有深義。近人謂朱子乃「理氣二元論」，其實乃「理氣和合之一元論」。「氣」可分體用，「理」則不分體用。朱子又言濂溪「太極」即是「理」。濂溪言「五行陰陽，陰陽一太極，太極即無極」，則陰陽之氣與太極之理實亦一體。朱子理氣論本之。濂溪又言：

太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。

朱子則言氣有動，理無動，即謂太極無動，而動靜則仍是一體。朱子之言「理氣」，實亦即是「道」。一天人，合內外，自然人文，會歸融通。而有無、動靜、陰陽、先後諸分別，轉居次要，可不必再辨，「體用」觀念亦爲之一新。此實中國思想史上一大革新，一大綜合。蓋朱子易學，既上承濂溪，又兼採康節。至於橫渠、二程，又分「氣質之性」、「義理之性」而爲二，主張「變化氣質」，朱子言理氣亦於此有所襲。其所窺於宇宙論、形上學方面者，乃益爲深卓。朱子又嘗謂象山偏於「尊德性」，而已則偏於「道問學」。實則由其道問學之工夫，而所得於尊德性者，乃亦非象山可比。故象山之說，可通於濂溪、明道，以上接孟子。朱子之說，則並可通於橫渠、伊川、合周、邵、張、程，上接先秦儒，而更合於孔子論語之所言。朱子又謂「孟子粗，顏淵細」，蓋濂溪、明道、孟子皆重修養，朱子轉而言問學。孔子曰：

不倦，樂以終身。中國人尚禮，禮亦多哀樂。周濂溪教二程「尋孔顏樂處，所樂何事」？希聖、希賢，道即在是。喜怒多在事上，哀樂多爲德性。故仕宦遇親喪，必辭位退居，亦即禮。西方人則重「法」輕「禮」，故亦可謂西方人生重在「事」，中國人生重在「德」。此亦雙方文化相異，即徵其德性之有殊。佛法戒淫戒殺，暮鼓晨鐘，哀樂存焉。耶教進禮拜堂，頌禱歌唱，其樂淺。十字軍遠征，其怒深。氣氛相異，亦即此而見。要之，七情皆由「性」來。孟子之「性善」，從其內在之德言；荀子之「性惡」，則偏指其外在之事言。德天賦，因事而見，但又貴本德以成事。故中國人論性，必偏向於孟子，而於荀子則終謂其有小疵。

德性天賦。求能視，故生目；求能聽，故生耳。近代科學發明電燈、電話，亦以濟耳目之不及。故物理昌明，實由於人欲要求。而今日則已成爲一人欲橫流之世界。電燈、電話可欲，但電燈下所視、電話中所聽有不可欲。核子彈乃殺人利器，更不可欲。濂溪言：

無欲故靜。

近代科學乃由多欲來。董仲舒言：

明其道不計其功。

今日一切自然科學則在計功，不在明道。朱子主「理」、「欲」對立，窮理非窮欲，可欲則盡在理之中。戴東原字義疏證謂「欲即是理」。近代西方科學，則窮理即以窮欲，其爲禍人世，乃有不勝言者。故中國人重「人道」，西方人重「物理」。此又文化一大相異。

牛頓發明「萬有引力」，但求物理，無關人道。人類非不該求明物理，但明物理當通於人道，不該僅爲人欲所主使而利用。佛家言「業」，亦由「欲」來。耶教言靈魂上天堂，實亦同是「欲」。儒家言「德性」，則非不可欲。朱子言「格物窮理」，即我心之全體大用所在。有「心」終不能無「物」，有「仁」終不能無「智」，有「靜」終不能無「動」，有「體」終不能無「用」。要言之，仍當「執兩用中」。朱子言「性即理」，人之德性亦即此「理」，即此「中」，非專指物理言。朱子之上承孔孟儒家精義者在此。後人亦需有大智慧、大聰明、大學問、大藝術，乃能承此傳統，而運用得當。此誠人生一大課題，而又無時無地可避免。孔子五十知天命，亦理非欲，亦即天之德。好問好學，則爲人之德。故「尊德性」與「道問學」，亦當融而一之。好問好學，而不出於多欲多求，其庶幾矣。

（民國七十二年故宮學術季刊一卷二期。）

人類文化亦然，亦有其綠意之盎然，亦有其飛躍之群態。中國古人謂之「人文化成」，今則稱之曰「文化」。此皆一大生命之表現，非拘限於物質條件者之所能知。中國人言「氣象」，今人多失其解。氣象即超物質之存在。姑就個人言，或剛或柔，或安或躁，或健旺，或衰老，皆可以氣象覘。人之品德修養，亦從氣象見。宋、明理學家好言「聖賢氣象」，今人對此四字，則感毫無著落。

個人然，社會亦然。中國人言「風俗」，亦即氣象。今人則惟關心物質條件，更不言風俗。國家亦有氣象，即全國之大生命。又言形勢，或曰「王氣」，或曰「王者氣象」，可覘國運隆衰，可卜世局安危。如西周都鎬京，東周遷雒邑，兩地氣象即不同。西漢都長安，東漢遷洛陽，兩地氣象又不同。唐都長安，宋遷汴京，氣象更不同。南朝都金陵，南宋都杭州，偏安之局，氣象又各不同。元承遼，下及明、清，建都北平，逾八百載。歷代衡論立國建都，必就其天時地利，山川地勢，歷史演變，衣冠文物，聚散衰旺，而孰爲之頭腦指揮，孰爲之心臟營養，孰爲之手足捍衛？而選都立國，必有其一定之氣象。記載昭然，讀者可自尋索之。

三國時諸葛孔明爲劉先主謀建國於蜀，東聯吳，北拒魏。退可以守，進可以戰。及其輔後主，先南平孟獲，再六出祁山，無後顧之憂，必以北進爲立國精神之所寄。盱衡全局，就天下大

風景挾江山之助。

「江山」限於有形之物質，而「風景」則超物質之上，雖不能脫離物質，非江山無以見，而實則超江山之上，有非江山之所限者。

蘇州城外有虎丘，亦風景名區，千古遊人同所欣賞。但僅一土堆，不成一山。丘旁亦無水流。然丘上有千人石，有一線天，頗具名山勝概。丘隅一小茶樓，有一橫匾，書「其西南諸峯，林壑尤美」。憑窗遠眺，西南有太平、天目諸山。匾語見北宋歐陽修醉翁亭記，已隔千年。滁州、蘇州山水風土絕不同，而茶樓此一匾，卻正見「風景」之不殊矣。「風景」二字亦有用之人物者。晉書劉毅傳：

義士宗其風景，州閭歸其清流。

孔子曰：

知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。

中國社會農業爲井田制，工業爲官廩制，不廢其私，而私皆爲公。商業亦本屬官廩，後乃私營，但仍主爲公不爲私，又曰「信義通商」。而又曰：

勞力者食人，勞心者食於人。

言大生命，則曰「家」曰「群」，政治則群中一重要事項。故言政治，必推本於社會。而勞心者則指從事政治之人言。而言社會，則首言其風氣。此即社會生命之表現。

中國歷代社會風氣皆有變，漢、唐、宋、明、清各不同。即前、後漢，盛、中、晚唐，南、北宋，又各有不同。清代如順、康、雍與乾、嘉與道、咸、同、光亦各不同。但兩千五百年始終只是一中國。要之，中國人視社會猶重於政治，而言社會則必首重風氣。所謂不同，主要乃指風氣言。此乃一種超物質之生命表現，故尤當重視。

西方人抱「個人主義」，知有小生命，不知有大生命。即宗教信仰，靈魂依然屬個人，但有更長之延續，不見有大生命之存在。故靈魂與天堂，仍是一種變相之物質想像。換言之，西方人能有「分別」觀，不能有「和合」觀。如西方人其遊歷亦無如中國之「風景」觀。一江一山，形態各別。余曾遊美國尼加拉瀑布，汽車直達瀑布之上背，遊者皆爲看瀑布來，不知瀑布亦當配合

此「味」字誠大可味。舌以辨味，然使僅有舌，無茶可飲，無膳可食，味又何在？使僅有茶有膳，而非以舌辨，則味又何存？茶、膳爲物，舌辨在心，心與物會合，乃生味。夫婦爲人倫之始，非男女配合，焉有夫婦？又烏得有夫婦之情？雌雄男女，以物質分。陰陽剛柔，乃見性情。人同此性，亦同此情，喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲皆人情，乃可味。飲膳之味最易知，其他之味則不易知。中國飲膳之味，至今爲全世界之冠。調味之術，亦淺顯易知。如進西餐，牛、豬、雞、魚分別烹煮，其他甜、酸、苦、辣、鹹，分裝瓶碟中，由人自加取用。另有蔬菜，如瓜如豆，亦另煮，加葷菜旁。中國烹調葷素五味同在一鍋中調製。即此和合與分別之調製法，乃成中西膳味之大不同。分別、和合，孰爲得人情之真味，則必有能辨者矣。

又西方烹調，五牲腹中腸、肚、心、肺之類，多廢棄，不列爲食品；中國則此等轉成珍味。西方社會一時有一時之棄人。如農奴社會，農人即在所棄。封建社會所棄益多。資本主義社會，失業者即是所棄，實則勞工亦然。共產社會，則非勞力皆所棄。大體言之，西方社會中，老人皆可棄；而中國社會則老人正屬人生調味中一珍品，有其「無用之用」。一家有老人，斯爲一家之福；一鄉有老人，斯爲一鄉之榮。非對人生真知味者，則難與言之。

味覺在舌，覺亦有「能」、「所」之辨。舌是「能覺」，所飲食之物之味乃「所覺」。能、

天。此乃修其小生命，以養其大生命。大生命無可著手，著手當在小生命上。換言之，生命無可著手，著手乃在物質上。通天人，合內外，其實則仍從事在物質。故「修心」又謂之「修身」，捨物質、捨身，則一切又何所從事？

茲再進而言之。生命亦從物質中來，凡物質亦同有性。不論有生物、無生物，莫不有性。則宇宙大自然，實即一大生命。道家言「氣」，即主從宇宙大自然中見生命。儒家則重言「心」，此宇宙大生命即見於心；此心亦即爲宇宙大生命之主。孔子曰：「五十而知天命」，即知此大生命。「七十而從心所欲不逾矩」，則我心與此大生命乃能合一而無間。天所命在外，心所欲在內，「從心所欲不逾矩」，則通天人、合內外之至，斯即生命之最高境界。合宇宙自然萬物而成爲一生命，其事無所不包，無所不涵，至爲廣大悠久，無時無地，皆此一大生命。極複雜、極變動，而其中有矩。孔子此一「矩」字，即後代宋明理學家之所謂「理」。故朱子言氣中必有理，必格物以窮理，此亦所以通天人而合內外。

今人好分言「自然」與「人文」，實則此兩者間，並無明白界線可分。如電燈、自來水，屬自然抑屬人文？論及人類文化，電燈、自來水豈能拒棄不列，故電燈、自來水亦屬人類生命中之一部分，而亦不得不認爲亦屬自然物質之一部分。惟當和合自然與人生，乃見生命之真，乃見生

命之大。故自然與人生，實可分而不可分，亦如天人內外之可分而不可分。

然生命之真實而重要者，乃「情」，非「欲」。亦如飲食，不經消化，無營養，反滋疾病，轉致死亡。故物質建設僅以供人之欲，以今語言，當稱「文明」，不稱「文化」。物質文明愈發展，人欲日增，人情日減。欲日濃，情日薄。近代人類文化大患即在此。未有電燈、自來水之前，人類早有喜、怒、哀、樂。自有電燈、自來水以後，人之喜、怒、哀、樂未必有進，或轉有退。自有槍砲核子武器，殺人之欲乃大增。縱言享受，飲食解飢渴，非享受，「知味」乃享受，但極微末。電燈下之享受，未必勝於油燈下。飲自來水，亦未必勝於掘井而飲。喜、怒、哀、樂之深厚廣大，始是眞人生、眞享受。物質條件特其手段工具，與享受尙隔一層。

西方宗教信靈魂上天堂，亦從外面環境上打算。苟使靈魂在天堂，並無喜怒哀樂之情，則轉不如塵世人生之有此享受。即下地獄，有哀有怒，亦眞人生。無哀怒，亦即無喜樂；不能分別以求，只有喜樂，而更無哀怒。如飲食，甜酸苦辣鹹，五味亦只一味。無苦無辣，亦不成味。亦如生必有死。靈魂上天堂，無死即無生。中國人懂得眞人生，遂無其他民族一切宗教之產生。

中國人生最重禮。而事死之禮，更重於事生之禮。父母之喪，有哭有踊，哀之至矣。人生到此，非哀則不樂，極哀始是極樂。情之所至，又何哀樂之分！今一意求樂，不願有哀，斯則所樂

中國人所言之不朽。木乃伊只軀體不朽，非生命不朽。耶穌之復活，則指軀體復活。德、功、言乃在大生命中不朽，非指物體之不朽。西方人只在物體上求不朽。軀體不能不朽，乃求靈魂上天堂，其視靈魂亦幾下同於物質。中國人分言「魂魄」，魄即軀體之靈，人死軀體朽，則魄亦落地而盡。惟魂氣則不隨體魄俱盡，而能無不之，則魂即是氣。孔子已死，而孔子生前所立之德、功、言則化爲氣，尙流行廣被於宇宙間，常存在於大生命中，故謂之不朽。

道家以氣言道，偏重在萬物和合之大生命言，故曰：

失道而後德。

此猶言萬物大生命失落而降爲人類之小生命。其實人類小生命即從宇宙萬物和合之大生命來，而此大生命仍在小生命中見。由人生即可見宇宙大自然，由一人之德即可見人類共通之大生命，如孔子是矣。故孔子曰：

志於道，據於德。

孟子曰：

盡心知性，盡性知天。

天由性見，性由心見，此心有明德，明明德於天下，此即由小生命擴大而爲大生命。人可以知天，亦可以合天，並可以同於天，此乃儒家義。

中庸言：

小德川流，大德敦化。

宇宙大自然，乃大德之敦化；人文化成，則小德之川流。至如伊尹之「任」，伯夷之「清」，柳下惠之「和」，以至孔子之「時」，此尤德之小者，然亦大德敦化中之一斑一點。小德、大德，同此一德，孔孟儒家專從人文化成上言。墨子始推之於天，然而轉失人文之深趣。莊子又推而言氣，其於大德敦化之宇宙大自然，若更接近；然於川流之小德，則轉更失之。孔子之言「游於藝」，禮樂教化，治國、平天下，皆屬「藝」。墨家於藝不如儒，而道家更主無爲，以渾沌治天下，則於藝更遠。

鄒衍爲陰陽家，繼儒、道兩家而和合言之，分宇宙萬物爲「五德」，其實仍此一德。分空間

爲東南西北，分時間爲春夏秋冬。而分中仍必有合。在此東南西北、春夏秋冬之四分中，仍各有一中，則爲五德。總之是一道，亦可謂只是一變動。一切變動仍同是一道。隨時變、隨地變，而此道則終是不變。只是此道在變動中，此即宇宙自然一大生命。外言之則曰「道」，內言之則爲「德」。在人言之，則爲其性情與行爲。人類之一切性情、行爲，總超不出宇宙萬物大自然之外。中國人之宇宙觀與人生觀乃如此。惟儒、道兩家之所言，常盤旋沉浸於高級知識分子之心；而陰陽家言，則衍散流布於下層社會，而演出今人所謂之種種迷信。

要言之，陰陽家言，雖亦以「道」爲本，而終不免偏於「藝」。儒家言禮樂，實亦一藝。故陰陽家言更近於儒，而於道則較遠。如言治平，而旁及於四時萬物，如呂覽十二紀、淮南時則、小戴月令，皆是。下至民間醫藥鉛汞神仙之術，以及相面算命之類，皆陰陽家言之引伸。其實西方宗教，歌頌祈禱亦一藝；科學家種種製造發明，亦皆藝。中國科學則尤與陰陽家結不解緣。孔子言道，必先據德、依仁，乃始及於藝。漢儒多雜陰陽家言，終多游於藝，而於德與仁之境，則不免漸趨於疏遠。宋儒直探性命之本，乃爲更切於德與仁之道，而於藝則較疏。如邵康節，乃擯不立於理學之正統。「道」、「藝」之分，「德」、「術」之別，其義深遠，暫不詳闡。

今以西方哲學言，必爭「心一元」，或「物一元」。若謂中國有哲學，則當稱「德性一元」。

惟不嗜殺人者能一天下。

言不嗜殺，亦見人生不能絕不殺。惟殺道當本於生道，故孟子兼言「仁義」，而孔子尤特言「仁」，亦見其深義所在矣。今若謂中國人之天時地利在東方，故其文化精神更重仁；西方歐洲人之天時地利在西方，其文化精神偏於義；各得一偏，而不能相缺；此亦未嘗不可。繼康德而起者，德國有哲學家黑格爾創爲歷史哲學，謂日出東方沒於西，故人類文化起於遠東中國，西及印度、阿拉伯，乃及西歐，而德國爲其最高之歸宿。彼不知德國後尚有俄羅斯，又不知日沒於西，又出於東，天運循環，則中國又當爲人類新文化之再開始。其所擬議，豈不較兩千年前中國陰陽家言尚遠遜？以其存心偏，只據各自小生命爲出發點，則宜其無當。孔子曰：

執其兩端，用其中於民。

生殺亦兩端，亦可謂「道藝」亦即兩端，又可謂「仁義」亦兩端，「執兩用中」之深義誠大值探討。

人道有死有殺，死爲自然，殺屬人文，實則仍爲一體。故七情中有喜亦有怒，有樂亦有哀。

大抵見殺則怒，見死則哀。中國人於七情中最戒怒，因怒近殺。不諱哀而戒其傷。孔子曰：

~~~~~聞雖樂而不淫，哀而不傷。

因傷亦具殺意，故亦戒之。西方文化則殺氣似多於生氣。資本主義、帝國主義皆寓殺氣。又言人生原始罪惡，世界必具末日，則可怒亦可傷；乃以天堂極樂補償其缺憾。中國人則即此世界可有怒亦可有哀，能少殺、能不傷，斯止矣。

中國人於七情之外又言「怨」，有怨怒，有哀怨。孟子曰：

湯東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨。

有怒而不能發洩，斯怨矣。中國詩人屢詠怨婦、怨女，女性多情，有哀而不能洩，斯有怨。不怨天，不尤人，不怨於外，而只自怨其內，斯亦止矣。凡有情不能伸，則有怨。喜樂與愛皆伸於外，故無怨。有怒、有哀、有惡，而不能伸，則怨。怨不傷人，能不自傷亦止矣。蘇軾記吹簫者，「如怨如慕，如泣如訴」，此亦人生中可有之一境界，惟當同情。中國人之人生哲學，常運用在人情上，無人情，斯亦無人生。修心養性，亦修養此情而止，豈專在外面物質上用心？斯所

以謂之「正德」。即及於物，亦必言德。中國之文化深義即在此。

今吾國人，外患迭至而不能禦，能知哀怨亦可矣；乃一意惟喜樂之求，一若惟喜樂乃能得救。喜樂不可得，乃轉而爲怒。不能怒於外，而轉怒於內。不能殺敵禦侮，轉而自殺。此七十年來國人之死於內戰、死於政治壓迫者又何限？斯誠至可悲悼之極矣！亦可謂淺見薄情之至，夫復何言！中國古人見之，當歎成何氣象？言念及此，不覺心哀。



## 一五 天地與萬物人生

余嘗謂研討中國現代思想，東西方語言文字之繙譯，乃一大問題。如何把中文繙成西文，此暫不論。而西文中譯，則已有許多問題，深值討論。如「時間」、「空間」，已成現代中國一普通流行語。但就中國傳統觀念言，並無「空間」一詞。此語譯自英文之「司埤斯」(space)。但英語「司埤斯」應作「場所」講，即中國言「地區」或「部位」，卻不應繙爲「空間」。不知此一繙譯源自日本，抑自中國？要之，意義不恰當，有待辨別。

中國人好言「天地」，「天」即指時間言，故又曰「天時」。「地」指地位，亦言處所，又言地理，皆指區域言。「位」，人所站，不指「空」。中國古人又言「海濶天空」，天乃可言「空」。佛教言「四大皆空」，又言「空、假、中」。中國古代儒、道兩家思想皆無此「空」字義。利馬竇來中國，著有天主實義一書，力斥佛家之言「空」，道家之言「無」。則知以「空





天命之謂性，率性之謂道。

此重言「性」，萬物與人皆有性，此性皆受命於天，乃不謂之自然。故儒家言「天」，實即如道家言「自然」。道家言「地法天」，儒家或亦承認，故曰「天尊地卑」，天地「地位」不同，卻不得謂天地皆屬「空」。故「空間」一語，中國向來無之。

中國人認為人生一切活動皆本於其內在之「性」，而人性則稟賦於「天」，故在人生中即涵有天之一部分，而與天為一。故曰：「通天人，合內外」，實即融為一體。推此言之，一切生物，草木禽獸，同有生，亦同有性，亦同本於天，亦與人可融成為一體。有生物之外，又有無生物，亦各涵有性，亦皆稟賦於天。而有生、無生，萬物同在天地間，故曰「天地萬物」。人生則其中之一部分，一形態，固不能自外於天地萬物而成其所謂人。故中國人觀念，特謂在天地萬物中有人之存在。而尤重其內在之心而言，其心又可謂乃天地萬物全體一中心之表現。中庸：

致中和，天地位焉，萬物育焉。

「中和」即人心。人能知己之生命，即天地萬物之一「中」，斯能與其他有生無生萬物相「和」，





如此。信得此理，守得此道，則同謂之人。違此理，蔑此道，嚴格言之，不得謂之人。故曰：

中國而夷狄則夷狄之，夷狄而中國則中國之。

中國與夷狄之分，亦在明得此理，守得此道而已。其他則本無甚大區別。西方人言人生，則從人生百年中言之。每一人百年之身，無不有大異。故西方人乃僅知有小生命，不知有大生命；僅知生命之短暫狹小一小形象，不知有生命大全體之大形象。今人則謂此小形象爲「具體」，而指此大形象爲「抽象」。必謂具體乃實有，抽象則屬人之想像。此即西方幾何學由點起言，而中國則由體起言。實則西方人乃主自無生有，接近中國之道家言，終非中國人所主。

即從科學言，西方醫學必分人身爲各部分。如頭腦、胸腹、四肢，人身乃合此諸部分而成。

中國醫學視人身爲一體，雖可分各部分，而實相互通。故中國醫學診病必方脈，而西方醫學則先從屍體解剖始。一視人身爲一生命，而一視人身若爲一堆物質之配搭，此即其大不同所在。

詩經言：

相鼠有體，人而無禮。







乃起此大風，遍流行於全中國，達兩千五百年之久，迄今而不輟。

若言孔子之身，亦遠有所自。其父其祖，乃魯國人；推而上之，爲周代之宋國人；更上，則爲殷人。自其遠祖契以來，傳至孔子，已數十代千年以上，在中國史籍記載中，皆有名字可稽。自孔子以下，迄今亦歷七十餘代。中國人視此大血統，爲同一生命之相傳。其他人亦然。故中國乃一「氏族社會」，祖宗子孫，指其男性言，尚有女性，爲母、爲妻、爲媳，爲「外家」。故中國人視中國人，乃如一大生命，分化出無可計數之小生命。試讀百家姓，就此百家而瀏覽其家譜，各記數千年來之一脈相傳，而推以及於歷世之外家，則五千年來，中國人之同屬一家，豈不確鑿有據！

然此只就身言。若就心言，則道一風同。而在此一同之中，則仍不害其有眾異；惟眾異則必會歸於一同。中國人言「異」，則莫先於天地。易繫辭言：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。

中國人重「象」，「形」則小異，「象」其大同。上言西方人言天亦如言地，每以其形言。其言



人生，亦好以形言，不好以象言。故好言身、言腦，不言心。腦主知識，心則必及性情。如言喜怒哀樂，豈不人人同有？豈不更爲生命所寄，而實無具體可言？西方文學述及喜怒哀樂，必詳陳具體事實。不知限於具體事實中，則非喜怒哀樂之真矣。中國人則多表之以聲，聞其聲，斯知其情。禽獸亦有情，豈不聞其聲而知。不僅有生者有情，即無生亦同有情。楚辭言：

悲哉，秋之為氣也！

歐陽修有秋聲賦。人自天地中生，人之性情即自天地大自然之性情來。丘遲與陳伯之書：

暮春三月，江南草長，雜花生樹，羣鶯亂飛。

此非一片春情乎？草與花與鶯，皆有生命，然不得謂春亦生命。春夏秋冬四季，皆無生命，然不得謂生命中無此春夏秋冬四季之變化。生命中有魂氣，春夏秋冬四季，斯即天地大自然之魂氣。

晉人言：

風景不殊，正自有山河之異！



蒿目無人，則山河草木，有生無生，春意雖濃，亦惟增詩人之悲傷而已。惟中國人能抱大生命觀，故治中國文學，讀中國書，誦中國詩詞，看中國戲劇，乃見人生之真處深處。此當超乎形上，得其氣象，乃見人生之性情。如西方文學，僅在具體人事中，而人事又必在具體器物中，則誠淺之乎其視人生矣！

故人生必在大同中，不在小異中。「方以類聚，物以群分」，類聚群分，皆以見小異，非以見大同，而吉凶乃於是而見。若論中國，大河、長江，南至珠江，北至黑龍江，西達瀾滄江，一片大地，盡爲一中國。共於此土，則盡爲中國人。類聚如此之眾，群分又如此之大，自生多吉。歐洲地廣雖遜亞洲，而分爲四五十國，日以相爭。以吉凶，人生真理即此見矣。

繫辭又言：

乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

大人生乃一易知、易從之人生，小人生則一不易知、不易從之人生。故言中國人生乃一易知、易

從之人生，而西方人生則乃是一不易知、不易從之人生。於是而有哲學，有科學。哲學不易知，科學不易從，而人之爲人斯亦難矣。

中國人重「德」，德即性也。有德乃有「業」。且不言農業，姑言工業。如陶瓷成器以供用，而其形態，其光色，非爲供用，乃以悅人之目，樂人之心，使爲可親。故中國工業乃藝術化，亦與人同在一大生命中，而相與共融爲一體。即中國之烹飪，亦臻藝術化。中庸言：

人莫不飲食，鮮能知味。

此「味」即藝術化。今人稱「人情味」，則此情亦藝術化。情化爲德，中國人言道德，是亦人生一大藝術。苟非明乎大人生之意義，則亦不足以語此。

在上引繫辭一節中，有一字大堪注意者，厥爲一「位」字。大人生中有小人生，此小人生在大人生中則有所居之位。人之始生爲嬰孩，在家中，惟待父母長上之養育輔教，斯其位最下。及其長大成人，成德成業，以立以達，而其位乃大不同。如魯哀公爲君，季孫氏爲三卿之長，而孔子則爲一平民。然孔子之德業，則居天下古今之高位。以其志在人類，志在天地，不在其一小我，而在一大生命以及天地一大自然，所謂「居天下之廣居」。其位高，斯其人生之意義與價值



















冠亞軍，是一樂；核子武器殺人盈城，殺人盈野，滅人之國，絕人之族，亦一樂。然豈真樂之所在？故兼「知」始是「仁」，兼「動」始是「靜」，兼「樂」始是「壽」。反而言之亦然。人生如循環，知有時，斯知有古往今來。知有位，斯知有彼我相別。知有天地萬物，斯知我生。知我生，斯亦知天地萬物之並在吾生矣。此所謂「通天人，合內外」。何以知之？入則孝，出則弟，汎愛眾，而親仁，斯乃可以爲知矣，而豈不愛無仁之謂知！亦豈不知之謂仁，不行之謂知！可不求其全體，而惟鑽牛角尖、蠻觸相爭之謂即人生乎？而亦豈外於天地萬物而獨可有我之生之存在乎？即此求之，亦可當下而是矣。

中國人言「聖」，實亦言其聰明。目之所見，耳之所聞，遠勝於人，斯謂之聰明大聖。然耳聰則猶必在目明之上。目視有色可見，耳聽之聲無可見，猶有聽於無聲之聲者。如天命，此即無聲之聲也。孔子五十而知天命，此則聽於無聲，而不啻耳提而面命之矣。

中國學術思想好言其大局與全體。如言人生，乃舉古今中外人類生命之大全體言。人生以外，則言天地，亦舉其尊卑、陰陽、動靜、剛柔，亦言大全體。至於枝節部分，則貴因時、因地、因人、因事，分別善處。要之，以不違大局、全體爲主。此亦中國傳統一主要精義所在，學者所當先知。





民族與國家之存在。其城邦郊外，尚有耕地與農民，但受城邦政府議會之統治而供其奴役。故古希臘有政府，無國家。

羅馬亦一城邦。惟重軍事武力，異於希臘之重商業，遂以征服義大利半島，乃有羅馬帝國。但其政府則仍是一城邦政府，而統治此半島。非由此半島上人自建國家，自成政府。帝國逐步擴大，北及法蘭西、英格蘭，南及地中海四圍，遠及非、亞兩洲，然仍由此一城邦政府來征服與統治。此一政府綿延甚久，其間亦有種種變革，然論其大體，則先後相承，無大相異。故羅馬乃由一城邦擴張為帝國，實不得謂是一國家。如埃及、波斯，同屬此一政府之統治，不得謂同組成此政府。史例昭然，無可否認。

西方中古封建時期城邦廢，堡壘興。一家貴族憑仗武力保有此一堡壘，並及其堡壘以外附近之農奴及耕地。顯然更不得謂是一國家。文藝復興，沿海新城市興起，先自義大利半島，次及北歐波羅的海沿岸。此諸新城市，可謂乃古希臘城邦之雛型。由是而有葡萄牙、西班牙、比利時、荷蘭，乃至法國、英國等現代國家，則可謂是古羅馬帝國之雛型。此皆先有政府，後有國家。非國家由政府建立，亦非政府由國家建立。西方建國情勢，與中國傳統不同，大體同具有帝國型。推究根源，則仍以城邦為基礎。義大利與德意志兩國，成立最後，亦顯然以城邦擴張而來。



以上略述西方史蹟，而中國則大不然。中國自始即有一「國家」觀念成立在先，然後乃有政府來代表此國家，管理此國家之事。此國家則相傳稱「中國」。外有四圍，亦稱「四夷」或「四裔」。先無此固定之分別，而已有此固定之觀念。政府可有變，國家則終不變。如先有神農氏，次有黃帝，此兩時期政府之詳不可知，而其有變則可知。政府交替，中國人稱之曰「代」。每一代政府歷時有久暫，久者或縣互四五世、八九世，乃至十幾世。每世則稱之爲「朝」，指其爲全國所朝向，所共同擁戴。故中國歷史上只見有朝代更迭，而國家則依然如故。至今二十五史相承，仍爲一部中國史。故西洋的國家多變，中國則無變，僅政府朝代有變。繼此以往，西洋諸國當仍有變，中國應仍無變。觀念不同，而人事亦不同。中國觀念先有「家」，其家人乃有父母、子女、夫婦諸別。西方人則先有此諸別，乃始合成爲一家。孰是孰非，孰爲合理？討論中西文化異同，此一觀念，誠值研討。

就中國史言，此代表國家管理國家事務，而爲國家人民共同朝向、共同擁戴之政府，其成立亦可有種種不同因緣。最先或不可免武力征誅，如神農氏之征三苗，黃帝之誅蚩尤。而黃帝之代神農，或亦有征誅。但武力保持與武力創闢，事大不同。中國人觀念，國之本在民，民之本在其生，而民生之本則在其有積世相傳、道一風同之共同標準，即所謂「禮樂教化」，即今人之所謂



過家門而不入。禹之治水，德功具盛。禹亦禪位益，而全國人民不忘禹之大德大功，終擁戴其子啟承父位。於是國家之政治領袖，又自禪讓轉而爲世襲。此一大轉變，仍以德，不以力。此爲治中國古史者，不得不特加注意一要目。

抑且禪讓亦出公意。堯禪舜，亦須「岳牧咸薦」。四岳、九牧，乃當時中央政府外許多地方政府中之首長，代表其他地方政府，而表示其公眾之意見。在當時雖同屬一國家，乃可有許多政府分層負責，作爲代表，以管理此國家之許多事務。此一形勢遠在黃帝時已然。及大禹時，猶稱萬國，是每一政府皆得稱「國」。以當時疆土言，主要不外黃河流域之兩岸，而猶有此萬國，則每一國疆土之小可知。大者當不過一城邦，小者當不過一堡壘。每地一政府，實即代表一家屬。層累而上，乃有一萬國共戴之共同政府，即一最高政府；而其首領則自黃帝以下皆稱「帝」，大禹以下則稱「王」。「王」者，眾所歸往，即眾所朝向。於是而有夏、商、周三代。其更迭亦以征誅，不以禪讓。當時則稱之曰「革命」。

「天生民而立之君」，「天之大德曰生」，其君之德能配天，能代表群生，而負責其政治任務，斯爲「王」。禹之子孫失德，至桀而更甚，不克再配天，則商湯代之而起。湯之子孫失德，至紂而更甚，不克再配天，則周武王代之而起。天命所歸有變，故曰「革命」。商湯南面而征北方

怨，東面而征西方怨，則湯之武力亦尙其文德。周武王滅紂，而周人必尊周文王爲王朝之始祖。惟文王之德克配上帝，故能受命於天。而周人又尊后稷爲始祖。生民之詩已明白告人，后稷亦有父有母、有鄰里，同時有漁牧諸業。后稷之前，已遠有生民，而必尊后稷爲始祖者，因后稷教民稼穡，人民生業由是始定。

故周文王之前有后稷，猶黃帝之前有神農。中國人以農立國，遠在有政治以前，人民生業已定。生業定，而後有政府。故五帝、三代時之中國，即猶一「天下」。中國之外雖有夷狄，而不妨即稱「中國」爲「天下」。大學以「明明德」爲三綱領之首，「平天下」爲八條目之末。中國古人一切思想言論，皆本之其對以往歷史之實際觀念來，即大學亦如此。

現代國人治古史，謂必推本殷墟發掘之甲骨文字，乃有真憑實據，其他盡傳說不足信。然甲骨僅中國古文字之一鱗片爪，若盡摒其他諸文字，則甲骨文亦無可說。或又謂，中國古史傳說皆由孔子儒家之「託古改制」，則孔子豈不將成爲中國一大說謊家？儒家嘗詳說周公東征，殺其兄管叔，大義滅親，攝王位而不居，何一係虛構？尙有其他大政績，見於西周書，及其一切雅頌之見詩經三百首者，豈盡不如殷墟甲骨文之可信？此下治中國史，必仍溯詩書，迄今已三千年。所謂孔子之「託古改制」者究何在？



立足之地，瞬息之間，即廣宇長宙之中心。「環中」在握，斯無窮亦有窮，此之謂「止於至善」。非至善即不能止，但非能止，亦不得爲至善。

中國人言「身、家、國、天下」，進則有國、有天下，退則有身、有家。亦有進至於天下而忘其國者，亦有退至於一身而忘其家者。孔子則曰：「執兩用中。」身、家、國、天下，一體相通，進退自如，斯止矣。西方人好分別，各走極端。其宗教、科學皆可忘其生命，或一意於天堂，或一意於太空，各有嚮往，而當前之性命則可置於不顧。濂溪言「無極而太極」，西方觀念可謂只是太極而無極，有進而無退，有動而無止，忘置其當前之性命，則又何極之有？

中國自古即有一「國家」觀，而西方無之。國家乃大群觀，而性命則各別觀。個別有性命，斯大群有文化。西方個人主義物質人生，不重視個人德性與大群體制，政治惟在小集團中爭權利、謀功利而止。柏拉圖之理想國憑空設想，以一「哲人王」主政，其下無家庭、無宗族，兒童盡歸公育，將來當兵、經商，乃及其他一切業務，皆由政府指定分配。此其理想，較之近百年來猶太籍之馬克斯所提倡之唯物史觀、共產主義更爲專橫獨斷。試問此哲人王何由產生？何由得人擁戴？此一政府乃僅憑個人空想之一種哲學，而非代表一群體國家，則此一國家、一人群，亦斷無久存之理。

耶穌亦猶太人，亦不存有國家觀。乃謂「上帝事由他管，凱撒事凱撒管」，政治截然在人生之外。耶穌受政治壓力上十字架，而凱撒終亦信了上帝、耶穌，但羅馬帝國則終於崩潰。神聖羅馬帝國，僅一幻想，難於實現。

盧騷始唱「天賦人權」說，引起法國大革命，遂有歐洲近代民主政治之出現。孟德斯鳩則分世界政府爲三大類：一曰「君主專制」，一曰「君主立憲」，一曰「民主立憲」。實只專制、立憲兩型。惟求在權力政治上，加以一種法治，使政府權力有所限制而已。西方之現代國家與政府，始終不脫「權力」一意識，故孟氏有此說。

西方人又分政權爲「神權」、「皇權」、「民權」三階層。其實神權乃回教主穆罕默德所唱。印度分社會爲四階級，亦一種神權政治。歐洲人之宗教信仰，乃由亞洲傳入，神權政治非其本有。凱撒是一種皇權，古希臘城邦政府則可稱是民權。神權則後起。歐洲人之政治體制，實可謂乃由小團體民權，演進到大團體之皇權與神權。羅馬皇帝不能統治其廣大之領土，乃借耶穌爲護法。故羅馬帝國後期，已可謂是一種神權政治。羅馬帝國崩潰，乃又轉而爲現代國家之皇權與民權。首尾顛倒，反覆循環，但終無一穩定之立腳點。則因誤認政治僅一權力，而非代表人類之德性與道義，乃有此病。此誠西方政治一致命傷，無可醫療。

馬克斯共產思想出現，無產階級儼成一有形之上帝，「無產階級專政」，實爲一種變相之神權論。共產思想乃成世界性，而資本主義國家則終不能脫離希臘之「城邦型」與羅馬之「帝國型」。此下西方政治，恐將無法擺脫此一民權與神權之鬥爭。宜其與中國人「即國家即天下」之觀念，東西相望，若河漢之無極矣。

西方人又說，國家乃由「土地」、「人民」、「權力」三項結合而成。則試問此三項中之「權力」一項，究何由而生？若謂權力出於人民，則只土地、人民兩項已得，何必增入此權力之一項？由上所述，西方國家乃由城邦型轉入爲帝國型。兩者皆建基於「權力」，又可分「財力」與「武力」。僅尙財力，則希臘城邦盡爲馬其頓所覆亡。惟武力亦必藉財力，故帝國主義必向外侵略，向外擄取。西方現代國家乃由文藝復興之城市轉來，但又必轉爲帝國型。要之，資本主義仍必藉帝國主義爲後盾。共產政權，亦必仍仗財力、武力。惟力是尙，此又西方文化一至可憂慮之前途。

中國政治，只重「職務」，不言「權力」。人生亦惟言「德性」，不言「欲望」。西方思想傳入中國，中國人乃亦輕內而重外，不言德而只言權。始謂中國自秦始皇以後兩千年傳統政治，乃一「帝王專制」。則試問廣土眾民，比全歐洲而有餘，此一帝王用何權力來專制，以達兩千



年之久？此非一神蹟而何？秦併六國，在朝首相，爲楚人李斯；防邊大將，爲齊人蒙恬。政府組織，即以代表天下，非以代表秦。自居爲始皇帝，二世、三世以至萬世，乃計天下之長治久安，非於私家權力有自信。「帝王專制」四字，古代中國無之，秦後中國亦不言及。無此事實，亦無此觀念，無此語言。黃帝起，政府即以代表國家。五帝、三代，體制日益鮮明。惟封建時代，代表全國者，爲王室，爲天子；代表全國之各部分者，爲諸侯。秦以下，代表中國者，爲中央政府；代表國內各部分者，爲郡縣政府。古今一體，依然一中國，並無二致。

西周自幽、厲以下，以至平王東遷，中央政府已不足代表全中國，於是有霸者繼起。孔子謂，管仲相齊桓公，一匡天下，九合諸侯，不以兵力，而使中國人免於左衽。此非西方之神權、皇權、民權，乃中國傳統文化中固有之一種政教方式，政教力量。創業垂統，乃由主此政教者之德性。中國國家基本，則亦在此德性與力量上。惟建立與運用此力量者，亦有高下。孔子曰：

魯文公諱而不正，齊桓公正而不諱。

齊桓、晉文以下，霸業又衰。孔子曰：

如有用我者，吾其為東周乎？

是孔子繼管仲，當另有一套想法，惜其不見用未實施。孟子則曰：

不嗜殺人者能一天下。

又曰：

以齊王，猶反手。

是孟子繼孔子，亦另有其一套想法。

其他如墨、如道、如陰陽，諸子百家，亦莫不各有其一套治國平天下之想法。皆為大群體設計，不為當時某一部分人著想。遺書尚在，讀而可知。要之，莫非有一全中國、全天下存其心中。此下中國一統，乃中國人自為一統，而非齊、楚、秦、趙，某一國之力足以統一之。此為讀戰國史者首當注意一事項，否則即無以明中國人所謂之「道義」。

諸子中有楊朱，拔一毛利天下不為。孟子曰：







辛亥革命，中國人自易國號曰中華民國。其實仍是此中國。惟此下則一變故常，由君主轉而爲民主，一姓一家朝代更迭已不再見，國家元首憑西化選舉。故此下之中華民國，乃與以往之中國大不同。國歌中有「以建民國，以進大同」，其意乃指打倒了秦始皇帝以下兩千年之帝皇專制，而走進了西化之大同；以上兩千年之古中國，則可不復存在。其然，豈其然乎？唐代杜佑以下，有三通、九通、十通，記載歷代政治制度，如租稅，如兵役，如考試、監察等，何一不有明確制度之規定？何曾由帝皇一人來專制？專舉一句西方話來講中國史，則可謂辛亥以後之中國，乃全無所承，赤手成家。此下之中國，慕倣西洋，先則英、法，今則美、蘇。但核武器僵持，今日不知明日，則高臥緩起，以徐待其定，亦不失爲明智之一舉。

惟其民國創建，慕倣西方，於是乃有民初以來之「新文化運動」。主張「全盤西化」，繼之乃有毛澤東之馬列主義。更荒謬者，毛澤東又改中華民國爲「中華人民共和國」。試問「中華人民共和國」與「中華民國」，意義不同何在？豈國家民族一切體制，均得隨一名號而俱變？亦豈二人之權力凌駕於全體國家民族之上，乃即成其爲西化？抑且馬列乃猶太人、俄羅斯人，中國人惟此是從，則豈不成爲一無民族之國家？若專以新舊論，馬列雖新，務求全中國人一意順從，則又無此情理。但此亦不當專怪毛澤東，近代中國人已先言「漢帝國」、「唐帝國」。漢、唐乃中







## 一七 中國歷史上的政治制度

政治該有一理想，從那條路，向那裏去。孔子曰：

政者，正也。

社會人事有所不正，政府便該率以正，改其不正以歸於正。治猶治水，戒鯀之防，效禹之導。故國人常連言「政教」，不言「政法」。「教」主化導，「法」主刑防，此其大不同。即就中國文字，可瞭解中國理想；「政治」兩字，亦即其例。但理想須有人領導執行，故選賢與能，乃中國政治一大事。政治屬長期性，人物隨時有變，制度乃定一長期性選擇之標準。理想、人物、制度，乃中國傳統政治最重視之三要項。茲姑就制度一項約略言之。

秦前政治制度爲封建，分封列國，共戴一中央政府，王朝天子爲列國諸侯所同尊。政治上大

設施，大作爲，一切政令必自天子出。其他不詳述。秦以下封建改爲郡縣，是爲中國政治制度史上一大變。遠自五帝、三王，封建制度已推行兩千年；秦以下，郡縣制度亦已兩千年。封建貴族取消，「宗法社會」一變而爲「四民社會」，乃有「士人政府」。政治人物大變動，但選擇人物之制度則甚多相襲，有一貫傳綿之意。

秦代博士官，我嘗稱之曰「學官制度」。政府重視學術，特選舉者加以廩給，許其自由講學，傳授弟子。政府不煩以行政雜務，對國家大政大法，許其參加討論，各抒意見，以供政府之採擇。此一制度，承襲自戰國齊之「稷下先生」制。而齊制亦有承襲，茲不詳論。而秦代博士官，乃有公開反對郡縣制，而主張恢復封建制度者。在一次宮廷大宴會中，公開發言，成爲一大爭論。秦始皇帝並未即由私人加以裁判，下其議於丞相李斯。丞相府復議奏上，乃有焚書法之決定。此事大爲後代中國人所詬病。而秦始皇之爲暴君，千古來亦從未有人爲之作平反者。此事已成歷史定論，不煩再提。然近代國人崇慕西化，乃稱中國自秦以下歷代政治胥爲一「君主專制」的政體，實大有商榷餘地。

法國孟德斯鳩分政治爲「君主」、「民主」兩種，又分有憲法、無憲法兩種。有君主，無憲法，爲「君主專制」；有君主，同時亦有憲法，爲「君主立憲」；無君主，有憲法，爲「民主立

憲」。此乃孟德斯鳩根據西方歷史所作之分別。但在中國歷史上，無憲法，有制度。政府中各種職權之分配，皆有詳密之規定。精細周到，遠非西方憲法可比。所謂「君權」，在中國歷代政府制度中，亦有種種規定，種種限制。

即如焚書一案，始皇帝乃遵丞相意見，非逕自作主張。李斯乃一楚國學人。封建、郡縣兩項制度之得失，誠是當時政治上一大爭論。李斯主廢封建，行郡縣，亦不失為政治上開明進步的意見。其所奏對，僅主廢除那些主張恢復封建制度之博士官，並焚其所掌書之流傳在民間者，政府所藏則仍保留。最要在禁止民間之根據歷史舊傳統，來反對政府之新創制。此乃承其師荀子「法後王」之主張，實屬當時學術思想上一大爭議，並未主張君權專制。秦始皇亦一學者，未統一六國前，曾讀韓非書悅之。韓非亦與李斯同學於荀卿，主張為當時國家創新制，成為當時一法家。韓國特派其赴秦，辦理外交事項。但韓非依然忠心韓國，並不轉忠於秦，遂死秦之獄中。始皇子扶蘇，仍遵傳統，為守孝道而自殺。可見在當時學術思想界，本極複雜，難於一致。而後人批評秦制，則專歸罪始皇帝一人，李斯亦無資格同受譴詬。於當時情實，實未恰當。

西漢興，博士制度依然承襲。直待漢武帝始特尊儒家，表彰六經，博士官纔為儒家所專有。在學術思想史上，較之秦始皇時代，實為一轉變。漢武帝生平作為，在當時，在後世，亦多受人









杜佑之通典。中國政治制度，有因有革，隨時損益。五千年廣土眾民，王朝遞起，或禪讓，或革命，或封建，或郡縣，政府不同，而國家則仍是此國家。故政府一切制度，貴能求其通。司馬遷以下，各家著史，多詳其當時。杜佑此書，則歷代連載，故得爲「通史」。西方「通史」又不同，各國並立，忽存忽亡，並合記載，乃爲通史；可有歐洲通史，亦可有世界通史。杜佑此書，納入世界史中，則爲一「專門史」，不得謂之「通史」。此又中國文化一特徵。

抑且杜氏此書並非其私人之政治哲學，根據歷史事實，敘述其各項制度之先後演變，上自創制時之爭議，下及演變中對此各項批評，一切意見，詳羅無遺。利病得失，無所遁隱，可供後人之參考與抉擇。故讀杜氏書，便知中國歷代傳統政治制度多「學術性」，非「權力性」。「政治」兩字，已表現了中國人之傳統理想。至於如何達成此理想，則各項制度有待學術上之不斷精研。如堯舜禪讓，禹啟世襲，湯武征誅，王位承遞制度，屢作大轉變。又如周文王「三分天下有其二，以服事殷」。此見中國史皆由中國人自己創造，由中國人自加讚嘆，此亦見中國人之自有其特異處。而近代國人又必求盡掃一空以爲快，此亦豈天命？誠堪嗟嘆矣！

唐代後，種種政治制度，多承通典來。惟其政府全由社會高級知識分子經由選舉、考試而拔擢任用以組成。故此政府乃得成其學術性，而非權力性。春秋時鄭子產有言：



僑聞學而後入政，未聞以政學者也。

孔門亦言：

學而優則仕，仕而優則學。

則學後乃得仕，仕後仍需學，學術、政治緊密相關，古代已然。世界其他政府，或掌握在貴族，在軍人，在富人。惟中國，封建時代，即形成爲一「士人政府」；或可謂其已積三四千年。豈必選舉，乃始得賢人出仕？使春秋末，魯國亦選舉，孔子豈必當選？戰國時，亦選舉，諸子百家未遽當選；漢武帝時，未必選出董仲舒；唐太宗時，未必選出房玄齡、杜如晦。中國廣土眾民，以農立國，亦未必能效近代西方小國寡民之推行民選。不經選舉，乃亦可有理想之政治，此誠出近代國人思考之外矣。

西方民選必分黨以爭。英、美兩大黨對立，最爲楷模；其他多黨紛立，每形成紛亂。然一黨得勝，一黨下臺，所論在多少數，勝敗亦在權力，不在學術。故西方高級知識分子均安心在學校教書，或服務工商界，政治活動則由一批特具性好者爲之；與中國傳統政治差異甚顯，無法相







產社會一對立之局面。

中國傳統政治之惟一美德，則曰崇尚學術，超在政治地位之上。馬克斯共產思想，猶近學術研究。列寧革命，史太林一黨獨裁，則偏向政治。中、蘇國情相異，慕效列寧、史太林，乃與馬克斯原來主張更相違背。馬克斯無產階級，農民不在其列。中國無資本公司，非馬克斯所反對。中國共產黨，乃提倡「農民革命」，此則離題更遠。國人崇慕西化，所作所爲，乃有遠超西方之上者。實則仍是中國舊傳統，崇尚學術。惟其所謂「學術」，則一味變我之舊，求彼之新而已。人性難變，當加深警惕。但亦不得不謂乃近代國人崇尚西化，蔑棄傳統之一觀念、一風氣有以助成之，此亦深堪愧怍！

毛澤東意謂，共產思想又西化中之最新起。而中國自秦以來兩千年，則屬帝皇專制，故彼以共產專政乃符合國情。曾有美國人勸袁世凱作皇帝，謂國情如此，何憚不爲？此下美國某一史學家，亦謂毛澤東承接中國傳統。毛澤東「批孔揚秦」，儼然以秦始皇自居。近代國人雖力求西化，而西方人則有勸國人自守傳統者。毛澤東可謂兩者兼得之。

國民黨與共產黨對立，但「三民主義」實應全國共遵，非可一黨專有。政治從民族來，故三民主義以「民族」爲首。但尊美派則謂三民主義即美國林肯之「民有、民治、民享」。主臺灣









## 一八 政與學

中國自古爲一統一大國，「政」統於上，「學」統於下。黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、傅說、伊尹、周公，政在上，而學亦輔之。孔子起，學在下，而政亦尊之。魯哀公、齊景公、衛靈公、衛出公，以及陳、楚君臣，皆知尊孔子。曾子居費，子夏居西河，同爲主政者所尊。墨子尊於天下，與孔子同。齊稷下先生七十人，厚其廩祿，恣其教授，不煩以政，爲學官之增設。秦博士官亦七十人，非政職，而得參預政議。漢武帝改爲五經博士，主學不主政，亦得參預政議，與秦博士同。漢宣帝欲增設穀梁博士一席，亦由朝廷公卿與諸博士治議始定。王莽、劉歆欲增設博士，諸博士皆反抗，雖勉強增設，光武中興，隨即罷廢。然東漢博士多倚席不講，在野開門授徒者，則聽眾四集，其盛遠勝於國立之太學。黃巾作亂，相戒勿入鄭玄之鄉。當時儒生之見重於社會有如此。

魏晉南北朝，學在門第。魏孝文尤敬學，北周、北齊繼之，其風益甚。隋初王通講學河汾，後世聲名遠超於魏晉南北朝歷代帝王卿相一切政治人物之上。唐代亦設太學，而學者競趨進士考試，不以列名太學爲榮。宋胡瑗蘇湖講學，朝廷取其法爲太學規模，並聘胡瑗掌教。王荊公、程伊川任天子師，主師坐講，天子當立而聽。及南宋朱子集儒學大成，雖與伊川先後遭「僞學」之禁，然下迄元代，其注四書及詩、易諸經，定爲國家科舉取士標準，歷明、清兩代相承不變。

元代異族入主，一時學者群以不仕爲高，而書院遍天下。地方官初到任，必先赴書院聽講。明承其風，學者不尙仕進。吳康齋、陳白沙身居林野，名高一世。王陽明弟子亦多絕意不仕。東林始矯之，勉學者當志在廊廟，不當輕政務不以爲重。清政權亦以異族入主，一時學者如顧亭林、李二曲、黃梨洲、王船山、陸桴亭，皆不仕。亭林言：

國家興亡，肉食者謀之；天下興亡，匹夫有責。

以匹夫而負天下興亡之責，非學林莫屬。

故中國人傳統觀念，學尤在政之上。政當尊學，而學必通政。可則進，不可則退；合則留，不合則去。學者可不仕，但不當學不通政，故必以經史爲學。詩、書、春秋，亦經亦史。易言

商、周之際，亦仍史也。政尚禮治，禮隨時變，則禮通於政適於時，禮亦史也。故曰「六經皆史」。司馬遷爲史記，即上承董仲舒發明孔子春秋之義，故曰：

究天人之際，通古今之變。

而司馬遷以其父議封禪與當時帝王意不合，稟承遺志，作爲史記。議禮即議政之大者，封禪之禮，即天人之際。司馬遷爲此下史學鼻祖。史學即經學，經史一貫，其義如此。

唐杜佑著通典，典亦禮也。一代之政，即一代之禮，古今一貫。朝代有變，而典禮相通，讀杜佑書可知。宋代歐陽修著新五代史，明夷夏之防，最可發明司馬遷史學之大義。夷夏之辨，實即天人之際。其爲新唐書諸志，則頗符杜佑遺意。司馬光與王安石新政不合，一意寫爲資治通鑑一書，退於政而務於學。政在當世，學則通於後代。中國之學風，乃中國文化傳統之大意義所在。縱或學有未合，而爲學大體則無逃於此矣。朱子有意爲通鑑作綱目。其書由其門人弟子成之。中國學人之志節相承，此亦其一端。

清代顧亭林日知錄，首爲經術，次曰治道。考論歷代政制得失，以待後有王者取法。此即經史一貫，政學相通，匹夫而負天下興亡之重任在是矣。黃梨洲寫明夷待訪錄，首指明太祖廢相之

非。中國歷代宰相，自漢武帝用公孫弘，此下遂胥由學者任之。不能正學以言，亦多曲學阿世者。然終不能因噎廢食。學人任相，乃中國傳統政制一不可廢之大綱。待訪錄又有學校篇，主張當以學校爲議政之所，此即古代博士官議政之遺意。梨洲受學於劉戡山，戡山講學上承東林。學校議政，即東林之主張。王船山有讀通鑑論、宋論，皆史學。則清初諸大儒，其學皆爲經史之學，不得專目以爲經學，豈不明顯之至？

經學在明古，史學在通今，皆人生實用之學。惟諸大儒皆不願在清政權下求實用，故皆立志不仕，而徒託之空言。孔子作春秋，乃天子之事，亦徒託空言而已。自雍正後，文字獄大興，空言亦所不許。一時學風，遂變而有乾嘉之經學。其實乾嘉亦非盡經學，當時自稱爲「漢學」，以示別於「宋學」。漢儒治經，豈不曰「通經致用」？則乾嘉經學之致用又何在？此又不可以不論。

後人論乾嘉經學，率分吳、皖兩派。皖派當始自江永，其爲學則一尊朱子。著書有禮書綱目，即上承朱子意爲之。亦即會通經史，兼政與學，而可以上承杜佑；惟明白歸之一「禮」字，則上承宋學無疑。又爲近思錄集注，專引朱子言注朱子所纂周、張、二程言，治宋學者必誦此書。則皖學開山乃宋學，更又何疑！戴震幼年親受學於江永，遭鄉里譴責，襁被至京師。以皖學治

禮，長於天文曆算之學，助秦蕙田編五禮通考。此亦通經史，兼政學，較之江永、杜佑書益爲博大。而戴震又獲交於紀昀，入四庫館，助編四庫全書。紀昀實反宋學，觀其閱微草堂筆記可知。其時學人反宋乃反清，或主改定科舉考試標準。清廷一主元、明成規，用朱子書爲標準。又定陸稼書入祠孔子廟。清廷大臣尊信朱子之學者大有人在，而稼書特一地方小官，未臻顯達之位，清廷特加崇祠，用心良苦。呂留良專爲科舉應用，闡申四書注，而提倡夷夏大防。湘人曾靜，憑其書遊說陝督岳鍾琪反清，文字獄遂起。呂留良開棺戮屍，全家帶罪貶黑龍江。雍正自爲大義覺迷錄一書，頒之天下學宮，爲應科舉者一部必讀書。稼書與留良爲友，清廷非不知，而獲擢升孔子廟，以見讀朱子四書注有邪有正。邪如留良，開棺戮屍；正如稼書，則升祀孔子廟。昭示天下，朝廷懸朱子四書注爲功令，善讀如稼書，不善讀如留良，功罪判然。然刺激過深，天下讀書人心終不服，紀昀即其一例。紀昀亦曾罪謫西域，歸而主編四庫全書，乃於提要中多發反宋理學之微辭。紀昀非專治經學，在其胸中當無後來「漢學」、「宋學」之門戶存在。其反宋乃反清廷，其意可知。中國學人常以學評政，此乃中國學人傳統。紀昀非能正學以言，然其編四庫全書非薄宋儒，亦藉此傳統之餘潤。戴震屢應舉不得中進士第，既交紀昀，其爲孟子字義疏證，亦染此種心理。毛奇齡先爲四書改錯，已早在前。反朱即反清廷之科舉制，毛意早然。亭林日知錄明白反八

股，又在毛前。各人學問深淺不同，中正偏狹又不同。戴震言主張義理乃以「意見殺人」，則明指大義覺迷錄等文字獄而言。清末章炳麟始揭出其內蘊。要之，戴震反宋，非爲宏揚漢學可知。

吳派以惠棟爲例，爲易漢學一書，始明白揭舉「漢學」二字。宋儒自周濂溪、邵康節、程伊川、張橫渠皆言易，與漢儒言易顯不同。上溯王弼注易，亦非漢學之傳。惠棟爲易漢學，乃上追漢博士之言以治易，以別於王弼以下之言易。則稱「易漢學」，亦與言漢儒經學大不同。又惠棟有後漢書補注，有漁洋山人精華錄訓纂，則於經學外又兼治史學、文學，其非專治漢學又可知。錢大昕主講蘇州紫陽書院，其學亦兼經史，而尤以擅史學名。就此二氏言之，則其時學風明示經史並重，不以專經爲業。而二氏皆恬退，淡於仕進，以在野學人主持風氣，與清初明遺老志節相似。政在上，而學在下，不失中國文化之大傳統，此與宋儒又何相異？惟二氏及吳中學人，皆不明白表揚程朱。則以其自遠於政，乃不願與清廷同其號召。

言乾嘉經學者，吳、皖以外，尚有揚州派與常州派。王安國親爲王懋竑朱子年譜作序，則揚州之學本崇宋尊朱。安國館戴震於家，教其子。然此下二王之學，專精訓詁，不爭漢、宋。經義述聞固以釋經，而讀書雜誌則兼及諸子，亦不以專經爲務。段玉裁辨「小學」二字，當遵朱子義，不當以文字訓詁爲主，更非反宋。其後終於推尊其師戴震之孟子字義疏證爲定論，然畢生治

許慎書，卒以小學名家，不以反宋爲幟，則仍與二王同其途轍。同時如劉端臨，則頗亦崇宋尊朱。是揚州派爲學，決非專經反宋可知。及焦循爲孟子正義，一引戴震孟子字義疏證入其書，又爲易學三書，則其爲學乃求爲通學；又爲花部農譚，旁及各處地方戲劇，其學非務專經，則其不爲尊漢反宋亦可知。惟阮元迭任疆吏，於當時學人中最爲顯達，而極意尊戴。然其校印十三經注疏，則亦兼宋學，非專漢學。又其纂皇清經解，取捨特具繩尺。即胡渭禹貢錐指亦未列入。因錐指兼詳史乘，而阮纂限於經解，體裁有別，非有意尊經而卑史。汪中有意爲述學一書，上推亭林，似乎注重治道，尤異時趨，惜其未成。約而言之，揚州之學，既博多變，其不爲專經反宋，則斷可定矣。

常州之學，經史子集一時並起，博雜較揚州更甚。孫星衍治尚書，張惠言治儀禮，皆專經之學。而張惠言又與惲敬同爲陽湖派古文。洪亮吉以罪貶新疆，歸而爲地理史學；尤擅短品駢文，復絕千古，惟同時汪中堪與比肩。趙翼二十二史劄記，較之錢大昕、王鳴盛益見爲異軍特起；並善爲詩。其學亦文亦史，而又兼似子學，自成一家言。惲敬爲三代因革論，亦史而兼子之學。李兆洛亦史而兼子，自成一家言。故稱清代乾嘉爲經學時期，則斷無是處。

又桐城有姚鼐，上承方苞唱爲桐城派古文。方、姚亦非不通經學考據，方氏尤多致力於經。

姚氏分學問爲「義理、考據、辭章」三項，辭章必本源於義理，而於考據則有妨。考據煩瑣，不能成爲辭章。但姚氏亦通考據。而依襲戴震以爲言者，則乃謂辭章、義理亦皆一本於考據。今謂乾嘉學者長於考據則可，謂其能兼義理、辭章、考據三者而有之則不可。湘鄉曾國藩起，方其守制鄉居，爲團練，平洪、楊。然曾氏有意傳習桐城，爲一古文家。又於義理、考據、辭章外，增「經濟」一門，爲儒學四要項。其謂經濟，則學而上通於政矣。上自清初晚明遺老，下及乾隆盛世，清儒皆不以學言政。曾氏此番意見誠爲清代學術史上一大轉變。曾氏又爲聖哲畫像記，舉及清儒，曰「顧、秦、姚、王」。亦可謂顧亭林、秦蕙田以義理、考據而兼經濟之用。姚鼐之辭章，亦可兼經濟之用，則乾嘉學人知之者少。而曾氏於當時之經學，則僅取二王之訓詁，誠可謂特具隻眼矣。曾氏又爲經史百家雜鈔，以補姚氏之古文辭類纂。意謂辭章不背義理，又能兼合經濟，則必兼經史百家以爲學。如唐、宋古文，韓愈、歐陽修諸人，豈不皆兼通經史百家？較之方、姚於明代獨取歸有光，規模恢宏，局度廣大。曾氏自言：

國藩之粗解文章，由姚先生啟之。

誠不愧出藍之譽矣。



又戴震同時有章學誠，於戴氏之高抬經學不滿意，特論文史，與戴分張。惟經史爲學，合則兼美，分則兩損。章氏貽書錢大昕，期其出爲號召。錢氏兼通經史，豈願造此偏枯之壁壘？遂不置答。而章氏又創分清學爲「浙東」、「浙西」兩派，謂浙西爲經學，源於亭林，傳之戴氏；浙東爲史學，源自梨洲，而已承之。顧、黃皆學通經史，豈寧作此分張？又謂浙東史學一本心性，則豈可不通心性，而專以考據爲經學？是章氏立言雖有意力糾戴氏之偏，而已亦不免有病，無當於中國學術傳統重要精神之所在。

章氏文史通義，意在矯時尚尊經之風，提倡文史，用心不爲不佳。惟中國學術精義，文史與經亦必相通，同本一源。文史通義首卷即論述諸經大義，而獨缺春秋一經。蓋當時經學本避政治壓迫，又少言義理，多言考據。雖非「曲學阿世」，但亦不敢「正學以言」。考古不涉時政，可免得罪嬰禍，章氏言史學通於時王之吏事，大義則是。但章氏亦未敢昌言時事，亦未能一本於時王吏事以爲學。春秋貶諸侯，兼亦貶天子，章氏豈敢有此想？則章氏言史學而諱言春秋，亦仍與同時諸儒以考古治經同病矣。

時方編修四庫，章氏校讎通義以漢書藝文志及鄭樵通志校讎略爲分類目錄之學，此乃治學術史一大綱，較之杜佑通典以及秦蕙田五禮通考，塗轍自別。章氏論古今學術流變，亦多卓識。其

主張學術當供時用，誠亦學術之通義。乃其自爲史學，則僅供地方修志，豈不爲用已微？此亦時代限之，而章氏不自知。時代與學術互爲影響，政治高壓在上，學術自無法蓬勃於下。章氏之學，不得暢所發展，在當時亦遂沉霾而不彰。

乾嘉以下，清政衰於上，道咸繼之，學術亦變於下。龔自珍起於浙，魏源起於湘。龔治春，魏治尙書，皆經學中之史學。龔主變法，魏主經世。學以上撼政，政亦俯就學。而所謂「今文經學」，一時乃大盛。但龔、魏皆旁通佛學，不盡在儒學經史之範圍。陳澧起於粵，其東塾讀書記較遵乾嘉之舊。然兩漢之下，繼以三國；鄭玄之外，繼以朱子；雖不主經世變法，而兼經史，融漢、宋，義理、考據互爲用，而辭章、經濟，亦各有其地位；則近似一代之通儒矣。此因澧遠去京師，未入仕途，又值晚世政綱已寬，故得然。一部中國學術史，受上層政治壓迫，惟蒙古、滿洲異族統治爲甚，而清代尤細切。讀清代之作，論其人其學，非另出心眼，不易適當而平允。

康有爲始受學於朱次琦。次琦由宋儒義理而轉有意於史，雖一出仕，亦如陳澧，一意在野講學。康氏則有意從政，採當時通說今文經學春秋大義而昌言變法。章炳麟起於浙，以言革命下獄，與康氏爲敵，主古文經學。一保皇，一排滿，但兩人皆兼通經史。惟康偏經，章偏史，亟於



下及羅馬，希臘學人爲奴，亦爲師。耶穌乃猶太人，其教傳至羅馬，亦主政教分。凱撒事由凱撒管，上帝事始由耶穌管；直至於今不能革。中古封建社會，貴族在堡壘中養騎士，不聞養學人。羅馬有教廷，然「神聖羅馬帝國」則僅爲一夢想。文藝復興起於城市，文藝亦在教堂，不在政府。下及現代國家興起，此乃政治方面事，不關學術。西方現代學校，則皆從教會開始，如英國之牛津、劍橋，即如美國之哈佛、耶魯皆是。普魯士始唱「國民教育」，乃隸屬政府。大學教育政府不聞不問，事屬宗教，不涉政治。神學外，有醫學、法律。醫以救病，法律則律師爲罪人平反，亦在社會下層，不問政治上層。

民主政治，先以納稅額定選舉權。國會最要在討論稅額，乃商人事，非學人事。由國會多數來掌政，由普選來擴張民權，民主政治乃成多數人政治，決非學人政治。而學校教育漸由宗教轉移到科學，益爲社會工商業所重視。其政學分之形態，則迄今未有變。學人亦間有對政治有主張，終爲少數，不如工商業人有切身利害爲多數。學術僅能影響工商業，再由工商業影響政府。在野之學，非與在上之政不相通，而終爲間接，不直接，則烏所謂「正學以言」與「曲學以阿世」！

中國政學合。秦、漢以下，政治以學術爲嚮導。全體政治人員，自宰相以下，皆出於學。先

有察舉制，後有考試制，爲之作規定。王室在政府之上，乃亦同受學。政治在中國，可稱爲一種「學治」，而西方則否。今日國人僅知有西方，一依西方爲依歸，乃稱中國自秦、漢以下，爲「專制政治」，從政者皆仰帝皇一人之鼻息，全國人民皆聽帝皇一人之奴役。而按諸史乘，則殊不然。小戴禮大學篇，「八條目」中有修身、齊家、治國、平天下，修身、齊家乃多數人共同之學，由此擴之益大，探之益深，人群治平大道，亦不外是。其人不能修身、齊家，焉能治國、平天下？然治平大業，則終屬少數人之事。選賢與能，亦由少數人任之。

西方人則修身惟在教堂中，一出教堂，則人各平等，自由進取，不違政府法律，其他不再有修。男女戀愛，結爲夫婦，生男育女，即爲家。亦可自由離婚，齊家無待學與修。治國另一套，無關身家修齊。外交、軍事，各成專長，更無平天下可言。故西方之爲學，貴「專」不貴「通」，貴「創造」不貴「因襲」，各成爲生一業，不見有共通之道。回視中國傳統之學，則百無一當。經學盡可廢，史學則「專制」、「封建」兩語已可定一切；子則思想自由，集則隨口白話。不從西方學，復有何途徑？今日吾國人心理，大體在是矣。如言學問途徑，則惟貴自我創造，不須有師道之傳。中西相異，古今亦相異，自無師道之可傳。

今再綜以言之。人各有欲，而得其所欲則必在道。但道有在己，有不在己。求富貴，須外在

條件，道不盡在己。即如西方資本主義社會，亦僅少數爲富人，多數則仍爲工人與小商販。民主政治亦僅少數得上政治舞臺，多數則仍爲平民。即以共產主義一黨專政言，黨人既不占全國之多數，而專政者則尤屬少數人。既不得其所欲，則心不安，爭不止。中國人所好在孝弟忠信，其道盡在己，有志無不得。大學言修身、齊家、治國、平天下，修身在「德」，齊家在「禮」，治國平天下之道，亦無外此德與禮。故中國人言學治，即言「禮治」、「德治」，一以貫之。即人無不得其欲，則又何他道之可言？故政必尊學，而學必求通，此乃中西文化之基本異點，誠不可不爲之明白指出。



某部分屬西，某部分屬葡，幾乎將盡歸其統治。

英、法繼起，殖民地遍五洲。但所統治，盡屬異色人種。歐洲白色人種，則依然各自獨立，不能相和組成一國。故使全球若盡歸白人統治，而全球仍必分裂相爭，斷不能有和平統一之希望。兩次世界大戰後，英、法帝國皆各崩潰。當前世界兩大強國，爲美爲蘇，亦皆西方傳統，不能相和合，亦勢所必然。而歐西則降居此兩大強之下，但依然小國林立，不相和合。

中國自始即和合爲一。黃帝、堯、舜五帝時，只是一部落酋長時代，然有一共主，有一中央政府，已儼然一國。夏、商、周爲封建時代，然諸侯之上仍有一中央統一政府，絕非如西方所謂之「封建」。西周東遷，中央衰落，霸者繼起，而王朝名號，則縣延達八百年之久。

秦廢封建爲郡縣，爲中國政治一大變。但同一中央統一政府，則秦之繼周，亦只是改朝換代，中國之爲中國則無變。抑且秦相李斯乃楚人，大將蒙恬乃齊人，其他東方人在政府者，不可勝計。秦代之中央政府，較之西周武王、成王時，其統一性，已遠爲進步。以較羅馬帝國，則相異不可以道里計。故秦代統一，斷不能與羅馬帝國相提並論。

漢興，亦僅一改朝易代，非以豐沛另創一中國。迄今兩千年，中國廣土眾民，以近代觀念言，乃一民族國家，即中國人之中國。偶有分裂，如南北朝，如五代十國，如宋、遼、金分峙，



其元、清兩代之異族入主，中國之爲中國則自若。

惟中國中央政府之元首，爲一皇帝。其位則一家一姓，或父子相傳，或兄弟相襲，長至三四百年縣延不絕。政府元首之爲一皇帝，在中國已歷四千年之久。而自秦始皇帝以下，乃爲近代中國人內心一大詬病。一若中國文化無足稱道，即此一節已足論定。

其實此種觀念，乃就西方文化來衡量。果就中國自己傳統言，則尚有別解，決不如此之簡單。首先當指出者，中國人在「國」以上，尚有「天下」一觀念。大學言修身、齊家、治國、平天下，其書成於先秦。其謂「國」，當指封建諸侯之列國言。其謂「天下」，當指周天子所轄中央統一政府之全體言。固亦可兼及於中國以外之四裔，但主要實爲一中國。秦漢以下，封建改爲郡縣，則一國即是一天下，治國實即是平天下；固亦可兼及邊塞之外，而主要則仍此一中國。「天下」一觀念，其重要性不在政治上層，更要在社會下層。如宋代范仲淹爲秀才時，即以天下爲己任，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。清初顧亭林謂：

國之興亡，肉食者謀之。天下興亡，匹夫有責。

此「天下」乃指下層社會，不指上層政府。是則爲士者之大責重任，可以不在治國，而更在平天

下。亦可謂治國乃從政者之事，而平天下則爲士者皆有其責。曾子謂：

仁以爲己任。

仁道即平天下之大道。是則以天下爲己任，此一義，孔門固早已言之。此即中國儒家教育與宗教之相近處。惟耶穌絕不管凱撒事，而中國儒家則凱撒事亦所當管。孔子所謂「用之則行，捨之則藏」是已。惟「藏」乃爲退出政治，藏於大群中；其在大群中，則更無可退可藏之處。此乃儒家大義，不可不知。

大學言「天下」在「國」之上，以今語說之，不啻言「社會」當在「政府」上。古語云：

天生民而立之君。

又曰：

君者，羣也。

此言君乃爲民而立。故曰：





秦始皇曾爲質於趙，備聞東方之風。及其返，呂不韋爲相，方廣招三晉諸士，著爲呂氏春秋，詳論治道。始皇帝即位，用前楚國一小吏李斯爲相，則始皇亦有意爲中國傳統一聖賢之君。  
中庸言：

今天下，車同軌，書同文，行同倫。

觀始皇巡狩所立諸碑，亦可謂有志於天下之風教，亦豈願爲一專制暴君？

秦廷廣立博士官，即承齊稷下先生制，是始皇亦重學可知。博士中或主恢復封建，始皇詢之丞相李斯。李斯從學於荀卿，亦一儒者，主張不復封建，乃求整頓博士官位，根據古經籍主張封建皆罷免；並禁社會傳習其書，下焚書令；又以古非今者族。其意當承其師荀卿來。荀卿主「法後王」，置政統於道統上，其意異於孔孟。始皇遭後世詬厲，荀卿亦終不得爲儒學之正統，而李斯更無以爲人。又何人尊秦始皇爲中國帝王專制之先導？

漢高祖本一泗水亭長，初不讀詩書，見人冠儒冠，必取而溺之。但其後過魯，使人祠孔林，及登基，愛戚夫人，欲廢太子。及見太子有商山四皓相隨，遂罷廢立意。是高祖亦受社會影響，知聖賢尚尊於帝皇。此即中國傳統，國以上尚有天下之觀念。此下歷代太子，必受教育。賈誼治





遇大政，集會群議，擇善而從，但不聞舉手投票論多少數。稍讀中國書，稍知道自己傳統，當知禮讓，虛己自謙，決不赴街頭向群眾作自我宣傳，自誇才能，而又諷刺對方，認為國家重任非我莫屬。如此行誼，識者齒冷。然則當今而求慕效西方民治結黨競選，其第一任務，自非推翻自己文化傳統，徹底改變舊有觀念不可。

抑且英、美分黨，黨與黨之持論，非有甚大區別，故黨爭有勝負，而政局則安定。西方後起如義大利之「法西斯」，德國之「納粹」，乃始以一黨來號召全國，與普通政黨不同。蘇維埃之共產黨亦然。此皆主一黨專政。惟義、德新黨，意向重在國內；蘇俄共產黨，則以世界性國際為號召。黨乃超於國之上，同一黨而勢力兼及異國。

中國此下成立政黨，其性質何去何從，亦值討論。孫中山先生主張「三民主義」，組織國民黨，其性質略近法西斯、納粹以及共產黨之一邊。試問為中國一國民，豈能不尊「民族」、「民權」、「民生」三主義。此三者，尊重中國傳統，而又提綱挈領囊括了一切政治活動之重大意義。其他號召，難與對立。故三民主義在中國，與國際共產主義，其性質皆偏於一黨專政。而此兩黨之相爭，乃可於政治全局有甚大之變動與不安。即就今日言，國民黨主持中華民國，共產黨主持大陸中國，同一中國，而兩黨分成為兩國。此下演變，又何堪設想！



中山先生生平，於政黨一事，頗少明白指示。嘗言「國民黨乃一革命黨」，此語涵義，宜加發揮。政治乃國家民族經久不斷一事業，革命則倏起倏落，於短時期內必當完成。中山先生於民元退讓其臨時大總統職位，推袁世凱出任第一任正式大總統爲條件，完成南北和約。此爲中國傳統所特有之一種政治風格，堯舜禪讓，爲其他民族所少有。宣統退位，革命已達成功。乃不虞南北重趨分裂，洪憲稱帝，軍閥割據，接踵繼起。中山先生謂「革命尙未成功，同志仍須努力」。乃不得不再赴廣州，黃埔建軍。中山先生親晤段祺瑞、張作霖言和，終於北平一病不起。是則革命仍未成功。中山先生又分革命爲「軍政」、「訓政」、「憲政」三時期，軍政以武力統一全國後，尙須訓政，使國民到達某一程度時，乃可實施憲政。殺身成仁，捨生取義，革命僅乃一犧牲時期。逮及訓政、憲政開始，全國和平，出仕已屬榮顯，與參加革命大不同。中山先生意中，似謂屆時國民黨已可解散。故五權憲法中，有「考試權」代替「選舉」。不僅對「被選人」有限制，即對「選舉人」亦有限制。又不詳言結黨競選事。中山先生意中之民主政治，與西方相異者，大體在是。

西方民主政治初建，選舉人資格亦多限制。西方乃一工商社會，民眾對政府所爭，主要在租稅額一項。選舉人資格，亦以其向政府之納稅額爲標準。此下逐步改變，始達於普選之階段。中

國傳統政治意識，與西方大不同。自漢武以下，已創建一士人政府。有察舉、考試種種措施，皆求選賢與能，納全國人才於同一政府之下，以達成其政治之任務與理想。西方近代亦已採用中國考試制度，以輔助其政黨制度之所不及。中山先生之重視考試，可謂亦得其啟示。

「監察權」亦中國政府自古有之，自秦以下，御史大夫爲副丞相，即負監察之權。上自宮廷，下至全社會，皆受監察。後世又分立諫院，主要以諫天子爲職。官位卑，而責任重。果以忤天子去職，失一卑位，而得眾望，可爲其私人將來之政治資本。中國人之政治用心有如此。中山先生之五權分立，誠使各得盡職，則總統雖位居五院之上，其職權亦有限。惟五院之上有一總統，政府則融合一體。西方三權分立，政府仍然是相互敵對，而不見爲一體。惟今日我國憲法則參雜各方意見，復以附合美國體制爲原則，違背國情，在所不計。是否一國政治必當抄襲外國，則爲此下一大試驗，利害禍福，非可預知。

惟中國傳統，政府與社會爲一體。史傳人物，有政治的，亦有不屬政治的。政治人物賢奸互見，而奸人惟見於政治之上層。政治下層及社會人物，則惟賢得列，奸者不得見。統計全部中國歷史人物，賢人當遠超於奸人之上。此爲中國人觀念，天下高於國家、教化重過政治一絕大明證。故中國傳統，政府、社會本屬一體；而西方則政府、社會常爲敵對之兩體。近代西方民主政



得以地域爲限？如此則國立不論，即一省立大學，亦可延聘全國名學人爲校長，何得限於本省？而中國傳統，一地方政治首長，必限用外地人。而今日則模倣西例，必限用本地人。又中國一地方政治首長必經中央政府遴任，而今日則必限於地方民眾選舉。如由中山先生任中國大總統，由中央政府選派一廣東省長，一中山縣長，較之由廣東省、中山縣之民眾選舉，孰得孰失，孰高孰下，豈不可推想以知。中國重人治，西方重法治。法是死的，人是活的。中國人向不信死法可以治活人。西方重法不重人。以法治國，中國惟韓非法家主之。秦始皇帝讀其書而好之，此下中國人向不看重韓非，而秦始皇帝亦常受詬病。今日國人，慕效西化，乃必競推韓非，而秦始皇帝則仍受深斥，則真不知其可矣！

陳炯明主張「聯省自治」，明爲中山先生所不許。今中央政府播遷來臺，臺灣只中國一小省，而在中央政府下仍自有省、市、縣、鄉、鎮、里各等級各首長，而其各首長多由民眾選舉，各地域各部門皆得自治，而猶有人起而主張「臺灣獨立」。其病何在？在於中國人之不自信，而必信美國人。縱如中山先生言論文字昭彰在目，而國人仍亦不信。在中國既無一人足信，則一不識字老婦，投一票，何得遽認爲其是神聖之一票？國家前途豈得寄望於此等風氣之下？

儼使中山先生復生，再言「訓政」，恐將不爲國人所接受。儼言「憲政」，則「五權」中之







首創霸業，管仲即一士。晉文公亦賴多士輔助。孔子以下，士退在野。戰國游士，即表民權，但多不抱國家主義，而抱天下主義。秦始皇帝之統一中國，不得不謂其仗此風氣，憑此意態來。惟始皇帝藉秦之強力，乃乘機以起。李斯諫逐客書，極言秦之立國乃借助於東方之游士。此皆權在民而能在政之證。

始皇帝未一天下，即讀韓非書而好之。此下始皇帝暴政，不得不謂由韓非啟其端。所謂「權在民」，乃屬發蹤指示。所謂「能在政」，乃屬實際踐履。民意爲行政者所本，發蹤指示是其「權」。然如何達其理想，則必待政之「能」。戰國百家風氣皆在討論此爲政之道。民權提升，已有極深淵源。始皇帝好法家言，其長子扶蘇則好儒家言，少子胡亥受學於宦者趙高，亦守法家言。儒與法之爲道，高下判然。爲政者其所學異，而其政之高下亦隨以判。始皇帝以李斯爲相，亦以其所學之同。從政者之選於學，此則尤爲「能」之所在。

近代西方民主政治，多循資本主義、帝國主義，而亦本之民意。代表民意者乃商人，此外尙無與抗衡。但資本主義、帝國主義又當如何善爲推行？則能在政，必由少數人任其責，又豈民眾多數之所得預？馬克斯倡爲共產主義，無產階級意識興起，列寧借其說推翻帝俄政權，創爲蘇維埃共產國家。英、法諸國，則資本主義之舊勢力一時驟難推翻，然罷工風潮亦屢起不息，法國今



政府並已有共產黨參加。是英、法政府終不能不接受民意，此亦爲「權在民」一證。而主政者如何善爲調處，使英、法暫不爲蘇維埃之繼起，此則其事在政。

惟西方近代民主政治，其議首創於盧騷。共產政權，其議首創於馬克斯。雖亦自一二學人發其端，而西方社會傳統則學術並不重視，必待眾議從同，其間必歷有一階段。中國社會尊賢重士，學術高踞在民眾之上，而學又尙同不尙異，故學之影響政，其勢更直捷。若可不再經民眾一番抉擇，如西方之分歧紆回。此則治史者所當注意分別。

如劉、項爭天下，群士皆歸沛公，項王有一范增而不能用，遂以敗。故漢高得天下，即有求賢詔，謂願與群賢共此天下。此乃中國政治特有現象，非沛公之特出。國人習於見聞，亦加忽視。賈誼之於漢文帝，董仲舒之於漢武帝，皆發生重大影響。兩人皆在野寒儒，乃遭帝王賞識。此下中國政治傳統尊賢，上層領導人亦有其功，而士人政府之基礎遂以奠定。在西方絕無其例。政治必尙學、尙道，然實際執行則終在政，故曰「能在政」；其學、其道則在民，故曰「權在民」。今人乃以西方觀念，認爲中國兩千年來爲「帝王專制」，斯則遠失之。

近代國人羨慕西化，以傳統之「士」與官僚一體視之。不知中國社會，士爲四民之首，民權正表現於士之一階層。士若無權，而如西方之商權亦驟難表露。民國以來，政權操於軍人之手。

軍閥割據，爲禍有年。國民政府北伐成功，軍閥方解體，而日本侵略，八年抗戰；初得寧息，共產黨已踵起。中國本非一資本社會，又何來有無產階級之共產思想？此則不得不歸罪於中國當時之智識分子。其實近代國人所稱之「智識分子」，即傳統之所謂「士」，其在社會，本屬有權；乃誤以西方觀念，認爲無權。心懷忿悶，不甘自居爲士，必提倡民權，乃倡爲「新文化運動」。但民權於何表現？一派則主新文學運動，提倡白話文、通俗文學，發洩自由思想，但比較所需時間較長，較不見速效。一派則主共產主義，此則最爲直捷，可使民眾立刻起而參與政治，又有具體之外援。乃先有陳獨秀、瞿秋白，繼之有毛澤東。其實三人在中國社會中，亦皆一士。士即有權，即三人之影響現代中國可知矣。一國家，一民族，必有其文化傳統，即社會傳統、歷史傳統，其權勢潛伏不可侮豈不即此可見？

毛澤東之大錯誤，正爲其接受當時新文化運動之號召。一則以中國傳統之士與官僚同視，又一則以中國政治傳統乃帝王專制。故乃批孔反孔，而又以秦始皇帝自比。其紅衛兵之「文化大革命」，實較其身所浸染之新文化運動，更爲慘酷無忌憚。根據情實，平心論之，可謂毛澤東受當時中國一輩智識分子提倡新文化運動之影響，實遠勝於其受馬、恩、列、史共產思想之影響。

是則毛政權之成立，實成立於其當時中國之社會風氣，即其時之學術風氣。此亦所謂「權在

民」之一證。毛政權之作爲，民衆無如之何，此亦可謂「能在政」。然當時民意豈誠欲有如毛政權之出現？而毛政權亦豈自求如此之慘敗？故權在民而無法表達，能在政而無法施展，則勢不能免於亂。即就清代言，清政府初建，如孫夏峯，如史可法，如顧亭林，李二曲，黃梨洲，王船山，陸桴亭，有其力量，有其影響，此即所謂「權在民」。清王室之有康熙，亦可謂是一種「能在政」之表現。如雍正之所爲，則離於在民之權，並不得謂之在政之能矣。嘉、道以下，如川、楚教匪，如洪、楊，如捻，亦可謂皆求表達民權。而真實表達民權者，乃在曾國藩之湘軍，以及李鴻章之淮軍，清廷能加利用，遂以苟延威、同以下之殘喘。中山先生辛亥革命，此誠民權之表現。而袁世凱、馮國璋、段祺瑞在政無能，即無以表此民權之要求，乃始終不免於亂。故民權不表現，政能不確立，此皆一世之亂源。惟中國傳統士人政府，下以表達民權，上以確立政能，使二者能緊密和合，融成一體，則爲中國傳統政治之理想所寄。故自秦以下兩千年，雖不免時時有亂，而終能撥亂以返治。今日則士傳統已絕，資本傳統與勞工傳統則尚未成立，而智識分子之西化信仰則充斥而益盛，遂無民權與政能之表達。此爲現代中國之危機。

中山先生三民主義，首民族，次民權，殿以民生。今國人觀念則正相反。首重民生，家財富裕，則改入外國籍。美國、加拿大近二十年來，國人入籍者已難計數。次之亦寧爲殖民地居民，

故不願香港之改隸爲國土。全國民意以及俊秀，多不願安居國土爲一中國人，多願遷移國外爲一外國人，則中國前途又何望？此一風氣，乃從近百年之鄙華崇洋心理來。以如此心理而昌言自由，則盡屬個人自由，而非國家民族之自由。

毛政權即如此。故馬恩列史奉爲開國之元祖，爲國人最當崇拜之模範。「東方紅，出了毛澤東」，亦只得屈居第五位。儼毛政府有能，「大躍進」有成，大陸居民豐衣足食，則馬恩列史豈不將更高捧上天，而豈炎黃唐虞之所能比？而中山先生之民族主義不亦成爲一種落後主義嗎？實則縱使海外自由民眾，信奉中山先生之「民族、民權、民生」三民主義，亦終不如其崇拜美國林肯之「民有、民治、民享」謂更偉大而高深，親切而平實。此乃時代國民心理，中山先生復起，不知將何以施行其訓政？

近代國人又好言「自由、平等、獨立」，乃從當前日常生活言，不從國家民族歷史文化言。故民權亦必模倣近代西方之民權，而非中國自有民族傳統之民權。言及中國歷史，則必曰「專制政治」、「封建社會」。民既無權，政又何能？故必先言「民生」在「民權」之上。而所謂「民族」，則實當爲以後繼起之新民族，而非歷史傳統以往之舊民族。中山先生之三民主義其書尙存，然乎？否乎？國人其試再究之。

故就中國傳統觀念言，民有權，始可使政有能。果使吾全國民眾壹是皆以鄙華崇洋爲懷，則政府之能亦盡在崇洋。惟崇蘇崇美，則又成問題，又須選擇。當前世局無安定之望，即美、蘇，亦同有此惑。落後國家，又何待先事擾攘，自討苦喫。暫守中立，以待美、蘇敵對之解決，世局平定，如今所謂之「第三國際」，亦屬一道。當前弱小國家政治之能，其惟在此矣。

世變逼在眉睫，孰高孰強？孰勝孰敗？美、蘇不自知，但轉瞬即可知。安於故土，安於舊俗，安於落後，莫求前進，此亦處當前亂世之一道。不法孔、孟，亦可法莊、老、釋迦。不得已而思其次，亦一道矣。五代時有馮道，自稱「長樂老」。當時亦受稱慕，宋儒乃始非之。馮道爲人，亦儒亦道亦釋，但求自安自樂。毛澤東在其得政後，儼能慕馮道，或亦可安然長樂，國人亦少受其苦。周恩來居毛政權下，其自處乃不失爲馮道之流。政治人物中，如馮道，如周恩來，求之西方歷史，殆少其比。此亦吾中國落後民族所特有之角色。與其爲毛澤東，不如爲周恩來，今日大陸人心覺悟正如此。

今吾國人既不甘爲孔孟，又不願爲莊老，更不肯爲馮道與周恩來，而必西方人是慕。「非我族類，其心必異」，西方人亦豈易慕？則何不真心誠意以中山先生爲師表，信守其所創三民主義之首先第一項民族主義，不慕美，不慕蘇，自己看重自己。文化傳統，歷史背景，不當忽視。乃





爭奪南大西洋福克蘭群島之一事言，即可爲西方人知有國不知有天下一明證。實則當前世界，由科學進步，已到達一國之上共有天下一境界。天下不寧，國又何得安？故今日之世界，實爲中國傳統觀念、傳統文化，「平天下」一觀念，當大放異彩之時代。姑就中國史略加闡釋。

中國古史遼遠，甚難詳定。而後代史則多有國人未加注意，亟待闡發者。如近代國人定有巢氏、燧人氏、庖犧氏爲「三皇」，此頗有合於原始人類文化演進之程序。然有巢、燧人、庖犧三氏，究在何年何地存在，則難詳定。此下經神農、黃帝、堯、舜，以迄於大禹氏之萬國，則中國早已有一「身、家、國、天下」同時並存之文化大統，和平合一、太平大同之大社會。縱謂其僅是曙光初露，但決不得謂其無此光芒，無此局面，無此理想。此下憑以演進，於是乃有殷、周相繼，中國後人稱之爲三代先王之世，即中華此下文化傳統深本大源之所在。而秦以下之中國，乃得確實建成一民族國家。

今人必謂秦以下之中國，乃一「帝王專制」之中國，不知皇古以來，犧、農、黃帝三代相傳，已演成爲中國人與中國。而中國人與中國以外，則尙有非中國人與非中國之天下。秦以下之中國人，豈並此而不知？今姑舉最淺顯者言之，秦始皇帝築爲萬里長城，即知長城之外之尙有天下。秦始皇帝只求中國自安，其專制亦僅在國內，並未求專制於天下。當時人盡知朝鮮乃由中國



箕子遷入，與中國同一血統，同一人文。而萬里長城僅到大同江，過此以南即放任不加管理。此下中國國防僅止於鴨綠江，而朝鮮三韓，則終不在中國人求加統治之下。

安南早列秦郡，兩漢以下，分離獨立。直迄晚清之末，韓、越常爲中國之隸屬國，與中國爲同文。中國亦教韓、越科舉考試，選賢與能，成一文治政府，或賢人政府；卻從不教以帝王專制。此有兩國文字書籍歷史爲證。韓國文獻猶存，越國淪爲法國之殖民地。對日抗戰時，余曾路過河內，尚見其種種典冊，碑碣古物，可資考證者不少。今則未聞人述及於此。要之，越南非中國之殖民地，兩千年來，與中國爲友不爲敵，即就中國史考之可知。

漢以前之中國人以匈奴爲夏禹氏之後，則同樣不視爲敵人。此下直迄唐代之突厥，宋代之蒙古，兩千年以迄於今，其與中國之關係，中國人如何應付此一區域，二十五史記錄已詳，具可考證。要之，中國人自秦以下，並非僅知有國，不知有天下，不煩詳論。

今所欲論者，中國人此種觀念，絕不與西方相似。西方人視國外盡是敵，抑不許敵我之相安而並存。中國人之「天下」，則敵我一體，同此天，同在天之下，同爲人，不同一政府，此謂小別而大同。余幼時備聞國人譴責古人，謂其閉關自守，不知有天下，而妄謂國之外有天下。但如中國之萬里長城，固可謂其閉關自守，然終不得謂中國古人不知長城外之有異民族同居此天下。

惟能於天下內閉關自守，則乃中國文化之長處，而非中國文化之短處，豈西方之帝國主義、資本主義所能比？若謂中國古人不知有西歐，則此乃耳目之知，非心胸之知。當時之西歐人，又豈知有中國？

近代英國殖民地遍天下，而如美國，如加拿大，如澳洲，同文同種，先後相爭獨立。惟血統、文化相異之其他民族，大之如印度，小之如香港，則必加以嚴密之統治，豈許其輕易脫離而去？此見西方帝國主義，必有其深一套與中國人相異之觀念。孟子以大國事小國爲「樂天」，小國事大國爲「畏天」。西方人「天」非可畏，亦非可樂，宜其無如中國人之天下觀。耶穌信上帝，非信天，科學則以戰勝自然爲任務。「天」屬自然，亦在被戰勝之列。人與人、國與國相爭，而天之與其他自然界萬物，則尚無與人平等相爭之資格。故中國傳統觀念下之天人關係，在西方則斷無其相似之存在。

今再專就中國內部人文言，辛亥革命後，國人常號稱漢、滿、蒙、回、藏「五族共和」。清代滿洲人入主，而關外遼寧、吉林、黑龍江三省，已與關內諸省同一統治，無大分別。蒙古雖未改爲省區，而蒙古人與中國人之關係，則實遠深於滿洲人。滿洲皇族亦特親蒙古人，更超漢人之上。蒙古在清代乃成一特殊區域。而在其入主中國以前，早已奴役歐西之俄羅斯而爲之帝王，歷



葉，乃始有新疆省之建立，此亦值甚深闡述。

西藏自唐代以來，亦與中國有甚深甚密之交往，清中葉後，乃始隸屬中國版圖。而中國亦僅爲一宗主國，西藏仍不啻爲一隸屬國。討論中國文化，討論中國人國與天下之觀念，討論中國傳統所謂治平之道，西藏一區域，亦自主，亦和合，其在中國政治傳統下，中央與地方之關係亦有其深值闡發者。則所謂漢、滿、蒙、回、藏之「五族共和」，其在中國傳統文化中，實有其深妙獨特之成績。而此下之政治制度，又當作何安排，作何改進，實大有待於此下國人之繼續努力。此在西方，則無可模倣。而對自己傳統文化之認識，其大本大源之精義淵旨之所在，又豈可擱置不加理會？而豈「民主、自由、法治」之西化新口號所能勝任而愉快？然則中國此下果一意慕倣西化，先求分黨競選，以中國疆土之廣大，亦能如當前之西歐，分達數十國，日以相爭圖存，已屬甚難期望之莫大幸事。而所謂漢、滿、蒙、回、藏之五族共和，終將由何道以達成，此豈不值國人之熟思而深慮？

然則中國又何以經五千年歷史之演進，縣延擴大，以有今日？扼要言之，不外兩端：一則在個人之上有一家，一則在一國之上有一天下。身、家、國、天下遞演遞進，縱其有一極深厚之個人觀，而終不害於身之上有一家，家之上有一國，國之上有一天下。層累而上，而終不害其以個

人爲中心。否則家何以齊，國何以安，而天下又何以平，而使每一人得安樂生存於其下？此處乃有一極深厚、極精妙之心理修養，故大學八條目於「修、齊、治、平」之上，必先有「誠意」、「正心」兩關，而於誠意、正心之上，又必有「格物」、「致知」兩關，此中皆有甚深妙義。西方人於此皆所不論。而今日吾國人亦置之不加理會，則又何以續加因應而演進？

然則今日吾國人果將何道之從？世界局勢不安不定，紛亂日增，已所共睹。英、法已成過去，美、蘇亦難望將來，國人慕倣西化，言變言新。變在當前，必有一新局面之出現。則國人之所期望，豈不昭然如在目前？孔子曰：

後生可畏，焉知來者之不如今？

能寄望於可畏之來者，此亦中國傳統文化一深意，豈必盡求之於自我之當前？凡我國人，又何焦躁不安之有！





禮之主要內容，即是宗法，富自然性，與政府制定法律強人以必從者不同。故中國人所謂之「禮治」，與西方人所謂之「法治」，意義大不同。中國古代政治組織，由宗法來，同一政府，即同一宗族。凡所統治，亦多同在此宗族之內。列國由諸侯分治，天子所統治之中央，則僅王畿千里。天子與諸侯亦同一血統，同是親屬。其所謂「法」，主要即是宗法。及周室東遷，春秋、戰國時代，宗法在政治上乃漸失其重要性，「親親」轉而為「尊賢」。但由社會來領導政治，非由政治來領導社會之大傳統，則可謂依然仍無變。

「禮」今俗亦稱「道理」。中國人觀念，政治須由天理、人道來作領導。法律則僅是政治下面一小項目，豈得與禮與道理相比？中國人又有「道統」與「法統」之別。「法」乃指政治上之大經大法言，但亦不得與「道」相比。道則必在天下大群，即社會方面。戰國時，齊有稷下先生，招集弟子，自由講學，不治而議論。所講即道，不負政治實際責任，僅從旁加以議論批評。是中國人觀念，於「政」與「道」，高下輕重，其所分別，已顯然可見。孟子主講學明道，其事即退隱亦可；若苟從政，則須行道。遂辭稷下俸不受。荀子則三為稷下先生祭酒，其論政主「法後王」，宜與孟子意見不合。

秦代博士官，即承齊稷下先生制來，亦尊重社會自由學術思想之一種表現。雖為政府一正式



官位，亦不負政府任何實際的行政責任，只備政府作顧問與參議。博士官與稷下先生皆七十人，乃承孔子門人七十弟子來。此亦當時政府俯從社會、道統高出政治法統之一證。但當時博士官有反對秦廷之廢封建、興郡縣，謂其有違歷史傳統；而秦廷乃堅不主復封建。此乃當時實際政治上一大爭議，遂使秦廷不得不廢止某些博士官，而焚其書。此則由政府出面來禁止某些講學自由，而又禁止根據古代來批評現代，成為政府法統轉高踞在社會道統之上。此事乃大反中國之傳統，遂永為後世人詬病，為秦始皇帝一大罪狀。由中國傳統觀念言，則為秦始皇帝輕蔑上代之道統。由近代國人之新觀念言，則謂秦始皇帝之「專制」。亦復一重道統，一重法統，分別顯然。

漢高祖初即位，便下招賢令，謂願與天下諸賢來共治此國家。政治大原則，不親親則尊賢。要之，中國歷史傳統並無以天子一人來統治全國之一觀念，則亦顯然。此下乃有「賢良對策」一制度，求由社會賢良來指導政府，此又與政府君相來統治社會之觀念有不同。所謂賢良對策，乃由政府舉出幾條當前重要的政治問題來向社會賢良請教，謂之「策問」。賢良們各自發抒自己意見為「對策」。原文有記載，明白可稽。漢武帝因於當時賢良政策，遂來改革朝廷上的博士官制度。把代表後起「百家言」的博士盡廢了，專由研究古代經典「王官學」的來任博士，謂之五經博士。但此事並非有意限制學術思想之自由。百家言在社會仍可自由傳述，政府博士官則盡用治





朝亦無以支撐。五胡至於北朝，亦無以構成一胡漢合作之局面。要之，在魏晉南北朝時期，中國社會力量之貢獻，乃遠過於政治力量。換言之，中國歷史文化大傳統，寄存於下層社會，實更大於上層政府。此惟門第之功。故言中國社會，於「四民社會」一傳統名稱下，不妨增設「門第社會」一名稱。

佛教東來，影響社會大，影響政府小。政府君相大臣雖亦有信仰佛法者，但政治大傳統則大體承襲兩漢。惟梁武帝不免以私人信仰，屏混進政治任務中，乃以招致一朝之禍亂。下及唐代，帝王多信佛，但不再蹈梁武之覆轍。政治傳統則更能承襲兩漢，而不斷有改進。尤其是科舉制度之推行，使士人政府之組織益臻擴大，而社會門第勢力亦漸歸衰退。惟在社會上則產生了一大危機，即士傳統變形，不免招致道統力量之渙散。此一事，或爲向來論史者忽視，而實值鄭重提出。

唐代科舉重辭章，魏晉以來之一部文選，人人朗誦。故曰：

文選熟，秀才足；  
文選爛，秀才半。

然史學已不如兩漢。經學訓詁考據，義理闡發，須有師傳。故科舉興，而太學制度遂衰。求仕者



會具體之明證。

此下如周濂溪、張橫渠、程明道伊川兄弟，周、張、二程之講學，下開元明兩代六七百年之理學新風氣，其實亦即胡瑗書院講學之變相。下迄清代中葉，乾嘉以下高唱「漢學」，以上與「宋學」爲敵，其實仍即是書院講學之遺風，非有所大變。故若以唐代爲「科舉社會」以與「門第社會」劃分，則宋以下，又可稱「書院社會」以與「科舉社會」劃分，而其爲「四民社會」之大傳統則一。有如明清兩代之進士與翰林院制度，其實亦即是民間講學之變相流傳，尤值闡申者。

今再要而言之，中國文化大體，道統必寄存於社會，政治法統則必尊道統。漢武帝之表彰五經，最足發明此義。此下歷代帝王乃亦終不敢以道統之繼承人自居，讀歷代帝王詔令可知。此亦中國文化傳統一最要精神之表現。惟中國社會信仰，有道統，無宗教。佛法傳入，而中國社會乃遭遇一大變。兩漢以來道統一尊之精神，由此乃不振。最著者則在師道上。唐代一和尚，可得尊奉爲國師。每一僧侶，亦盡得「師」稱。而士人乃循至無師。如是演變，豈不社會之基本已臻搖動，而上層政治自亦無安定之望？其轉變之重要性，則首見於士之一階層。

唐代之士與漢代有大不同，一則漢代之士在門第之前，而唐代之士則在門第之後。漢代之士上承戰國諸子，其志在治平道義上；唐代之士則上承門第與佛法。又唐代雖仍有太學，但以科舉







係，所謂生非其時也。

五代終成中國歷史上黑暗時期。北宋歐陽修重倡韓愈古文之道，但爲本論，不效韓愈之關佛。謂政教明於上，則佛法自衰於下。而一時巨儒競興，昌明師道者，上自胡安定，下有周濂溪。奮起變法者，上自范仲淹，繼以王安石。當時社會，乃始有道統與師道之復興。而言學術思想，則在中國歷史上又每以漢、宋對比。宋代實爲中國歷史上之「文藝復興」時代，而唐代實乃其衰落時代。所謂「復興」，則在社會，不在政府。

有一最值得提起者，漢代以周公、孔子並尊，而宋以下則改稱孔、孟。「孔孟」代替了「周孔」，此中寓有絕大之深義。中國文化傳統，在古代，每稱堯、舜、禹、湯、文、武，一時之政治領袖，同時亦即爲道統所寄，是法統、道統乃若混而不分。周公則僅居相位，未爲天子。法統所尊，自武王以至於成王；而道統則在周公。其地位不僅在其姪成王之上，亦轉若在其兄武王之上。孔子志學周公，不必躍居政治上之最高位置，爲天子，爲帝王，而亦可行道於天下。故孔門德行之科，用之則行，捨之則藏。非得用而行，即捨而藏可也。孔門四科中之言語、政事、文學，皆有關於用而行。孔子又曰：





不得不謂是許衡諸人出仕之功。元代又於全國郡縣中設書院，長官到任，必先到書院聽講，此猶是尊道統於政統上之遺意。科舉考試，一遵朱子四書集注，其影響後世，乃可與漢武帝之表彰五經相提並論。此等亦皆許衡諸人出仕之功。故中國「社會」實際常在「政治」之上，而學術思想乃於社會中常保其自由，即在異族統治下猶然，亦信而有據矣。

明代起，中國歷史上又有兩大新形態出現。一則士人多沿襲元代風氣，不以仕進爲榮。此在中國之道統上論，終不免有缺陷。修身、齊家、治國、平天下，一以貫之，不關心治平大道，終非中國道統之正。此須待東林講學，始明白求矯其弊。二則明太祖廢宰相制，則爲中國治統上一大變。有明一代，亦無明白糾其非是者。直待清代黃梨洲明夷待訪錄一書，始力陳其不是。此兩大變，亦互爲因果。士人既不關心政治，則在法統上，明太祖始有此廢相之決定。然而社會自由，則明代法統亦無能加之以禁止。

清代亦以異族入主，其治統一如蒙古元代。而社會自由，則仍沿舊貫。故顧亭林言：

國之興亡，肉食者謀之。天下興亡，匹夫有責。

苟非社會有思想學術之自由，試問此匹夫又何得負天下興亡之責？故中國傳統政治，在積極方面

之主要原則，爲「民之所好好之，民之所惡惡之」，政治措施，一以民意爲依歸；在消極方面之主要原則，爲對社會自由不加干涉，而學術思想之自由，則尤其主要者。私家講學之影響，其力量常遠超於國立大學之上。其他如門第興起，如佛教流行，胥由社會培植，不由政府促成。即在經濟方面亦復如是。牧民如牧羊，惟視其後者而鞭之。然如西漢鹽鐵政策，如對民間經濟橫加干涉，實則仍對民間經濟作一開放，防止私家經濟之獨占，妨害自由經濟之發展；此仍爲政府對社會經濟政策之一種民主精神，與專制獨裁風馬牛不相及。

近日國人乃謂中國政治自秦以下爲「帝王專制」，而社會則始終爲一「封建社會」。不知西漢五經博士弟子畢業太學，爲郎爲吏，以組成一「士人政府」，此即中國民主政治一不成文之憲法，直傳至晚清之末而不變。惟帝王一位世襲，而又有宰相制度輔其缺。西方近代民主制度，乃由民間向政府爭稅額，要求政府每年預算決算必須公開，而民意代表則最先以納稅額高達某一程度爲標準。僅在此一項上起爭執，較之漢代之賢良對策，其意義價值何堪相提而並論！若謂中國是一專制政府與封建社會，誠屬擬不於倫。

西方文化體系中，有法統，無道統。若謂有之，則屬宗教。然西方又政教分，「神聖羅馬帝國」僅有一理想，未能實現。直至最近，全歐洲在宗教同一信仰下，可有數十國分立。大學全由









亦即是道。西方學校如英國之牛津、劍橋，可以縣互五六百年，至今依然，此皆有一組織。中國書院講學，即如朱晦庵、陸象山，皆一代大師，其道則傳，其當身講學之書院，則隨其人而熄；所存則是建築遺迹而已。此由無組織。然道則決不在組織上。

近代西方民主政治，又必有政黨組織。但中國則「君子群而不黨」，傳統政治中無黨。東漢黨錮之獄，實本非黨，乃由外面加以黨名而錮之。北宋新舊黨爭，亦本非黨，乃如近代人所謂自由意志之對立，亦互加對方以黨名，非真結有黨。故舊黨操政，亦即有洛、蜀、朔之分；此亦有三派自由意志，非組織有三黨。晚明東林黨，起於東林書院之講學，欲加之罪，乃以黨名之。小說中有水滸傳，梁山泊忠義堂一百零八位好漢，宋江爲之首，然乃結義，非組織。以「替天行道」爲標幟，則仍自居爲道統。結義在五倫中爲朋友，有道義，非法律。故自中國文化傳統言，可謂有自由無組織；西方則稱自由組織，乃憑組織爭自由；此亦其一異。故西方之自由，內由組織，加以支持；外有法律，加以制裁。其真得稱爲「自由」與否，亦大有商討之餘地矣。

元、明、清三代，漕運工人中有「幫會」，俗稱「江湖」，乃以表示其非正常社會之所有。亦以明其在野，與政治無關。此種在野結合，戰國時代有「俠」。或疑俠從墨來，惟墨有「鉅子」組織。團體分散，爲謀經濟給養，海濱煮鹽，深山煮鐵，本非一種資本主義，而或與政治法



孫中山先生從事革命，認爲中國江湖幫會力量大可運用。但自西化運動起，中國一切舊傳統盡遭廢棄，即此種幫會亦不禁而自絕。中山先生言：「國民黨乃是革命黨」，此亦謂革命可有黨。革命完成，憲法建立後，是否仍該有黨，則未加明言討論。三民主義理當贏得全國信從，自不該由一黨來專政，反把三民主義的號召力運用得狹了。在中國文化傳統上說，三民主義應是一道統，而不應僅成一法統，或僅爲一黨之黨綱。西方政黨，只在爭法統權力，並無道統觀念之存在。中國之政治傳統，則憑於道統，而法統觀念則僅成次要。

近代國人「自由、平等、獨立」三口號，亦皆來自西方。其實中國社會上之自由、平等已較西方爲多，上文已略有申述；獨立亦然。伯夷、叔齊與武王、周公同尊，此即尊其一種獨立精神。孔子曰：

伯夷、叔齊，古之賢人也。

人當在群體中能獨立，但不當外於群體、違犯群體以求獨立。伯夷、叔齊之不同意於武王伐紂，其用心亦在群體，故孔子稱之曰「求仁得仁」。能在群體中獨立，始爲真獨立。孟子則尊伯夷爲「聖之清」，即指其能不受外面一切污染，此即一種獨立精神。清初有李二曲，居土室中，惟願

亭林來，乃得下土室相見。此種獨立不懼、遜世無悶之精神，亦得謂之聖之清，乃可與三千年前之伯夷、叔齊後先輝映。李二曲之不屈仕於清廷，近代國人皆知愛敬。但伯夷、叔齊反對湯武革命，則近人不易同意。至於此三人，皆無意結合團體，從事反抗革命，而僅作個人表現，此則均不易得今日國人之贊許。可見如何來提倡獨立，宜仍由文化傳統之商討，非可一憑西方式樣為模範。

在中國歷史上，類此三人流芳後世者尚不斷有人。即如東漢初年之嚴光，中期之梁鴻，末年之管寧，此等人物，真是指不勝屈。中國文化傳統最重人之品格，而時不同，地不同，位不同，每一人之品格，則必具有一種獨立性。其得稱為聖之清者，雖不出世，而仍在群中，但實是獨立。而其獨立，則仍必在道之中，不在道之外。中國社會尊道統，但「道」必有「己」，故亦最富獨立性。獨立人物之在中國社會中，亦最得寬容，最受敬仰。孔子言：

過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉愿乎！

「鄉愿」僅求群眾化、摩登化，無個性，不能獨立為人。能知人當各有個性，能獨立，則相互間自見為自由、平等。今日國人又好言「突破」，此語亦來自西方。但突破非獨立，乃求超出於他

人之上，或脫離於他人之外。若果突破了中國社會之舊傳統，此下社會至少當爲一無傳統之社會，較少自由、平等、獨立之社會。若以一意模仿西方爲突破，則縱說是突破了爲古社會之奴隸，至少仍當爲西方異民族社會之奴隸，又烏得謂「突破」！

即如孔子，以一平民，平生以師道自任，自由來學者逾七十人。但一旦死，墨子繼起，即以非儒反孔創新學派。此下九流十家，相踵繼起，人持一說。儒、墨雖爲顯學，亦僅其中之一二。秦始皇帝罷黜經學博士，焚民間經書，又禁以古非今，最爲對儒家一重大打擊。直至董仲舒賢良對策，始提出尊五經罷百家之主張，而儒術始獨尊。然上距孔子之死已數百年。孟子之學本亦立爲博士，罷百家遂亦廢。直待唐代韓愈闢佛，自比孟子，然距孟子死已近千年。待宋代歐陽修出，韓愈始再見尊；王安石則僅提孟子；然同時司馬光，則仍疑孟、非孟。再待百年後，朱熹出，孔孟並尊之論始定。在此近兩千年內，不斷有人自由提出其主張，並不一以孔孟爲尊。亦可謂孔孟道統，乃於南宋後始獲確立。然朱熹以後，學術界仍是一自由，仍無組織，無會黨。所謂道統，仍憑社會人物之自由獨立精神，不斷繼起，不斷宣揚，而亦不斷有人加之以反對。朱子同時即有陸象山，繼起又有明代之王陽明，皆非反孟而反朱。明太祖則又明白想要反孟。直至近代，乃又有批孔、反孔之新潮流出現。凡此皆中國社會一種自由、獨立、平等之舊傳統之不斷表

現。果使耶穌生中國，無強大之教會組織，無教廷教皇之堅強支持，即耶穌是否亦能如孔子之見尊，而仍能成爲一教主，其事亦仍待討論。今日國人則謂孔孟道統胥由帝王專制之提倡，典籍尚存，史實明白俱在，何不一加審讀？

而尤有其異者，伯夷爲聖之清，已與西方社會之所謂獨立精神有不同。又如柳下惠爲「聖之和」，乃以「爾爲爾，我爲我，爾焉能挽吾哉」爲「和」。此尤與西方人結黨爲徒，以舉手投票競獲多數以取勝爲和者大不同。而伊尹之任，則以堯舜其君、堯舜其民爲己任，此又與西方爲黨魁競選總統，以得代表人民爲之公僕爲己任者，大不同。要之，文化傳統既不同，則社會一切之有意義、有價值之所在，尤將見其無往而各有其不同。斯又隨處相異，有更僕而難加指數者。

中山先生手創民國，乃親以正式第一任大總統職位讓之袁世凱。不久即洪憲稱帝，毀棄此民國新法統於不顧。中山先生退居在野，完成其「三民主義」之構想。在廣州建臨時政府，又親身北上，欲與段祺瑞、張作霖言和，而病死於北平之醫院中。窺中山先生之意，似欲由其所主張之三民主義成爲一新道統，以高出於民國新法統之上。而此新法統之最高位置大總統之職，則中山先生實非有意爭取。及對日抗戰勝利，製造民國第一部憲法，國人乃竟以美國林肯總統「民有、

民治、民享」之三口號，來替換了中山先生「民族、民權、民生」，而同亦稱之曰「三民主義」。不久又毛澤東崛起，以承接馬、恩、列、史之共產主義、無產階級專政，來攘奪中華民國之新法統。擾攘鬥爭，民國七十餘年來，迄無一日寧。或尊美，或尊蘇，多主以西方傳統來替代中國之舊，似已成爲中國社會近代一潮流。獨中山先生一人，可謂有意承接中國五千年來之舊傳統，運用其自由、獨立之新思想，來求中西雙方文化之平等。故中山先生乃一依中國舊傳統，以「先知先覺」自居，勉其信從者爲「後知後覺」，而全國人民則盡歸於「不知不覺」之列。此種意思，惟在中國舊傳統中有之。中山先生縱不以孔孟自居，求之中國史，亦當如董仲舒、韓愈、朱熹諸人之傑出其倫類。孔子曰：

後生可畏，焉知來者之不如今？

此下中山先生之影響終將仍待國人後生之自爲抉擇，而豈中山先生一人之力所能爲？今日國人所群相推奉者，曰「科學」，曰「民主」，亦皆承襲於西方。民主乃法統，非道統。科學僅爲手段，非目的。若謂西方道統在宗教，則又在天上，不在人間。若果謂法統之外仍該有道統，則中國之一尊西方，果將尊其政治爲道統，抑將尊其宗教爲道統，則豈不仍待我國人之自加論定？今





## 一二二 羣居與獨立

中國人好「羣居」，西方人好「獨立」。此又中西雙方文化相異一要端。人生不能離群，而西方人乃於羣居中好獨立。人必有一「己」，此己即具獨立性，而中國人則於獨立上好羣居。故中國人乃在異中求同，其文化特徵乃爲一「和合性」；西方人乃於同中求異，其文化特徵乃爲一「分別性」。推此求之，中西雙方文化異同率無逃於此矣。

人生自幼至老，本屬一體，和合無間，而仍可分爲嬰孩以至少年及中年、老年爲三期。年齡有別，而生命無殊。但西方人注重其分別，未成年人即教以獨立。嬰孩即不與父母同房而臥，待其識字上學，則以童話爲教本。及其成年，則教材又別，儼若爲另一人生。中國則自嬰孩以至成年，同教之以孝悌之道，教材大體相同，無特別所謂之童話，專供幼童閱讀。直迄老年，孝悌乃人生大道，當永遵勿失。成年人離家出門服務，遇年長十年左右，即以兄視之；過此則以父輩視





「治道」。而西方則政必歸於「權」，故曰「神權」、「王權」、「民權」。神非有權，乃主政者託神之名以張其權。王權則直誇已權，法國路易言：「朕即國家」，是也。民權最先乃由在下者與政府爭稅額，於是而有選舉權與審議權。權不在全民，而在少數納高稅額之人。然即在少數中，相互間亦不能無爭，於是而有法。相傳英國某時某地區，僅有一合格選民。逢選舉開會，其人登臺爲主席，宣布開會；又下臺爲選民，自舉名；又作另一選民，舉手呼贊成；再登臺宣布被選人姓名；又下臺舉手呼贊成；乃如兒戲。但言民權選舉者，乃群傳此爲嘉話。此見西方法治，亦不能無不合情理處。中國人之法，有「律」復有「例」，亦皆能求其變通。

國會開議，則必分黨以爭。若只分兩黨，則所爭尙可有條理，不致紛呶。惟近代只有英、美兩邦差能接近；其他諸國多黨分立，則爭益亂，而議不定，權亦無可見。爭議以多少數定勝負，論量不論質，以一票之差定是非，則可謂無是非。而是非只定在此一票，其又何以言治？故所謂民權，實亦一無是非之權。人各有權，則皆是而無非。是與是相爭，惟有判以力。力不能見，以一票之差來定多少數，則「權」又何在？「力」又何在？故民主政治之實際政權，乃仍多操於政治元首一人之手。儼謂政權以憲法爲限，則事變之來，憲法豈能一一預爲規定，以資應付。近人謂西方民主政治乃「法治」。政是一活的，權亦是一活的，法則是一死的，豈能以死的法來規定、



以臣代君，亦無法可據。伊尹之爲聖即在此。

其次有周公。天下未定，武王卒，武庚、管叔叛於外，成王年幼，周公攝政，興師東討，大義滅親。成王年長，再退居宰輔之職。周公亦如伊尹，亦可謂聖之任者。漢有霍光，爲大司馬大將軍輔政。昌邑王無道，霍光不學無術，或告以伊尹事，乃廢昌邑王，立宣帝，漢室以安。三國時，劉先主卒於白帝城，臨死告其相諸葛亮，少主可輔則輔之，不可輔可自爲之。諸葛亮出師北伐，宮中廷中事，皆囑咐有人，可謂大權獨攬。然其告少主，成都有桑八百株，薄田十五頃，臨死不使長分毫。則其鞠躬盡瘁，非爭權，非謀利，亦可謂聖之任者。歷代尙多有其人。「將在外，君命有所不受」，內而宰輔，外而將帥，皆可不受君命。君無能，國亦可治。

伯夷「聖之清」。武王伐紂，伯夷、叔齊扣馬而諫，獨以武王爲非。乃不食周粟，餓死首陽之山。孔子稱以爲古之仁人，孟子推以爲聖之清，後世亦同尊伯夷、叔齊之爲人。群道大，不能風吹草偃一面倒。孔子謂：

「韶，盡美盡善；武，盡美未盡善。」

則王位繼承，惟堯舜禪讓爲盡美盡善，湯武革命終仍有憾。光武中興，其同學嚴光，獨垂釣富春



孔子「聖之時」。人性表現有不同，而孔子則爲集大成之聖。隨時隨地而發，乃若兼此三型，變動不居。孔子深許顏淵，乃曰：

用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！

孔子又論人性爲「狂」、「狷」、「中行」三類。伊尹之任爲狂，伯夷之清爲狷，惟孔子乃得謂之是中道。柳下惠則僅得謂之和，不得謂之中道。孔子之中道，兼存伊尹、伯夷之兩型；而柳下惠之和則於伊尹、伯夷兩型外，自成一型。惟孔子乃會合伊尹、伯夷、柳下惠三型而爲一。其存於中者至廣大、至精微，故得發而時中。三子之存於中者與孔子異，故其發於外者乃亦不免時有異。

中國人做人，非不重獨立。伯夷、伊尹、柳下惠則爲獨立人格之三型，孔子則爲三型以上更高之一型。孔子最惡「鄉愿」，與世浮沉，隨俗流轉，「生斯世，爲斯世也善」，則無獨立人格可言。孔子三十而立，此即已臻於人格之獨立。獨立不懼，遯世無悶，則近伯夷。孔子曰：

吾非斯人之徒與而誰與？



是獨立又必貴能處群，群居而又不能獨立，則爲鄉愿。即以居家論，爲子必獨立成爲一子，有其獨立之人格，大舜、周公皆然。惟爲子者之獨立人格其主要則在孝，爲幼者之獨立人格其主要則在弟。居官爲臣，亦有其獨立人格，其主要則在忠。伊尹之任即其忠。清與和雖非忠其君，但亦忠其群。忠、孝皆人群同居之大道。人之獨立，亦必獨立在此群，非可獨立於此群之外。群而無獨，斯不成群；獨而無群，又何以成其獨？中國人之講人群大道，主要在此。此即人之心、人之性、人之情，而烏有所謂人之權？爲子者無權以強其父，爲臣者無權以強其君。即爲父、爲君亦然。父無權以強其子之孝，君無權以強其臣之忠。斯必自反，爲父則止於慈，爲君則止於仁，如是而止。故每一人必有其各自獨立之道，斯即人群同居之大道。不僅有任，亦可有清、有和，而孔子則尤能會合此三者而變通運用之，但依然不失孔子之獨立人格。若謂人必有權，則惟父慈、子孝、君仁、臣忠，乃及任、清、和、時四種品格，乃始得爲人之權。其權則在能自獨立而不與人爭，而豈今人之所謂權？

今國人競尚西化，不言「人道」，競言「人權」；不言「治道」，競言「政權」。於是言政治則必曰君權無上，帝皇專制。則秦漢以下兩千年來之中國，除歷朝帝王外，乃無一人有獨立人格可言。惟陳勝、吳廣、黃巢、李自成、張獻忠庶或有之。此豈有當於情實？









合作，不成爲一群。

工商人亦各有家，但與農業家庭不同。農業家庭乃成一工作單位，日出而作，日入而息。春耕夏耘，秋收冬藏。舉家人隨其工作之變異而內心有合一之感。故農民心理，個人與家庭，工作與生活，常若成爲一體，不加分別。工人則不然，主要工作在於一人，憑其一人之工作養其家，家人不易參預此工作。其工作又是朝夕不異，寒暑如一。故在工人心理上，每視己之與家，工作之與生活，若可各別而爲二。莊子言：

大馬之捶鉤者，年八十矣，而不失毫芒。大馬曰：「子巧與？有道與？」曰：「臣有守也。臣之年二十，而好捶鉤，於物無視也，非鉤無察也。」

故工人之用心常孤。輪扁之告桓公曰：

臣斲輪徐，則甘而不固；疾，則苦而不入。不徐不疾，得之於手，而應於心；口不能言。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣；是以行年七十而老斲輪。

然則雖父子傳業，其工作之甘苦則不能傳。捶鉤之與斲輪，年達七十、八十，其家可以有孫、



爲主，一工廠廣集數百千工人，不啻爲一機器之奴。縱言工作八小時，晨往晚返，在其工作時間，轉苦無所用其心，而其心之孤可想。逮其歸，乃始見爲有生活，故生活與工作更見隔絕。而工作外之生活，若惟剩有消遣與娛樂。家庭又未必爲其消遣與娛樂之最佳場所。於是歌廳、舞場、劇院、餐室，乃至電影院與電視機，專供其消遣娛樂者，其中之意義價值，乃轉若在其家人之上。

業商者則更甚。雖曰貿易通有無，必投入群中以爲業，然往往離家去鄉，獨出孤往。重利輕別，久而不歸。故商人心理，尤易抱孤獨感。人生常求平衡，習於群居生活者，一旦離群孤處，其心易生異樣感覺，故中國詩人好詠孤況。孤寂雖若有不慣，而孤清之生活亦覺可喜。抑且其人生既偏重於群的一面，故能孤立孤往，孤獨超群，每易見爲可貴。而心情之孤，實因其人之能不忘其群而然。蓋習於群居之人生，雖處孤境，其心猶常有群。而偏向於孤的一面之人生，其身雖處群境，其心亦猶不忘其爲孤。

農業文化與工商文化，在物質生活上，其相異處易見；而在其精神心理方面之相異，則非善觀人生者不能知。徒見工商城市人好群，農村鄉裏人好孤，此皆皮膚之見；於雙方內心深處藏於隱微，則窺見不易。此乃文化相異處，即親身生活其中者，亦難自知，更何論於他人之瞭解？



西方工商社會，好言自由戀愛，一若視此爲人生主要一事項。其文學作品，亦多以此爲主題。實因男女雙方，自始即都抱一種孤立感。雙方既各自孤立，其結合爲夫婦，進入共同生活，宜必先有一番戀愛之情，庶使兩心結爲一心；然此兩心之孤立則始終存在，故自由離婚，亦爲順理成章之事。甚有認「結婚即爲戀愛之墳墓」者。夫婦如此，則家庭之結合，其內情亦可想。在其物質生活上，固有一團結；但在精神生活上，未必與之相稱。故西方工商社會，則必尙小家庭。老年分居，成爲必然之常事。中國以農業文化爲傳統，首尙家庭團聚，年老不離其家。爲父母必尙慈，爲子女必尙孝，兄弟姐妹相處又尙弟，一家人相互間以一心相處。孝弟之道即仁道，即是人與人相處之道，而以家庭爲其出發點。孔子曰：

爲仁由己。

仁道貴於由一己做起。父母之慈，子女之孝，皆貴於雙方之各自分別遵循。其修行固在己，其對象則在己以外之他人，即屬群。故中國人自嬰孩幼小，即在此種群居心情中培育長大，與人相處，極少孤立感，人與人無甚深之隔別。男大當婚，女大當嫁，此若人間一例行事。父母之命，媒妁之言，皆爲我謀，不爲剝奪我自由。夫婦結合，乃是一種群居生活之開始，惟求和好，相親

相愛，事屬當然。故戀愛之主要在婚後，不在婚前。但夫婦在相愛中又須相敬如賓，常保留有對方之地位，此乃在群之中求別，在合之中求分，求孤與群之平衡。不如西方人自幼至老，皆重個人自由。婚姻必先戀愛，則在別之中求群，在分之中求合。雙方人生目標，本無大異，而途徑有不同。此非深透雙方人文心理，則不易有瞭解。

西方人因在孤的心情中生活，故自外面觀之，若其甚愛群。如日常健康運動，中國人往往屬個人的，如八段錦、太極拳之類。西方人則愛群體運動，乃成爲競技性。則參加運動者，仍在群體中發揮其孤獨感。尤其是參加競技者尙屬少數，圍而觀者，則每在萬人、數萬人以上。外面看是大群體，其實仍是個別娛樂。中國舊俗，此等現象較少見。中國人主要在從群中求有孤，西方人主要在從孤中求有群。雙方之心理出發點不同，斯其表顯在外之一切事象亦不同。農業文化與工商文化之實質相異，當從其內心求之。若僅從物質生活、經濟條件作外面觀察，則自難中其肯綮，得其癥結之所在也。

即就宗教言，西方耶教信仰，本屬個別的，各由每一人之內心直接上通於上帝與耶穌。其在同一教堂，同作禮拜，同唱讚美詩，同爲祈禱，正亦是從孤中求有群。西方社會每星期必有此一共同儀式，乃爲西方孤立人生一莫大之調劑。及至近代，科學與宗教，顯相對立，然終不能偏















塵外孤標。

沈約賦：

貞操與日月俱懸，孤芳隨山壑共遠。

柳宗元詩：

孤賞向日暮。

孟郊詩：

孤懷吐明月。

陳與義詩：

先生孤唱發陽春。





司空圖詩：

人影塔前孤。

蘇軾詩：

茅簷出沒晨煙孤。

此等詩句，豈不皆可入畫？昧者不察，乃謂中國詩人、畫家，其心無群。王昌齡詩：

誰知孤隱情？

張九齡詩：

孤興與誰悉？

齊書薛侃傳：

秋園琴之孤弄。

李群玉詩：

雅操入孤琴。

張羽詩：

歲寒誰可語？莫逆有孤琴。

白玉蟾詞：

何處笛？一聲孤。

群中不能無孤，而孤者終不見諒於群。孔子已勉之，曰：

德不孤，必有鄰。



自「新文化運動」以來，群認舊文學爲已死之文學。不知中國舊文學與其藝術，其間莫不有中國文化傳統中甚深的人生理想，與其親切之體會與實踐。今只群認西方文學戲劇小說中有人生，然此乃從外面敘述，又都限在人事圈子之小範圍以內。而中國詩人與畫家之所詠所繪，則直抒其心坎所得，從人生內部敘述。又其所得，不僅限於人事上親切之經驗，並亦曠觀宇宙自然之大，天地品物之繁稠，興感涵詠，陶情冶性，而達於人生之廣大隱微處。今顧不認其與人生有關涉，否則鄙之爲封建人生與貴族人生，譬之以塚中之枯骨。則如本文所舉，人生心情孤處，豈亦盡限於封建時代之貴族乃始有之？今既盡力提倡個人自由，又寧可只向群處，只向社會物質人生方面去鬥爭攘奪，卻不瞭解人生別有此內心孤處？如中國詩人之所詠，孤高孤獨，孤吹孤唱，孤韻孤標，孤超孤出，孤論孤賞，苟非尊重個人自由，何來有此等吟歎？「生斯世也，爲斯世也善，斯可矣」，此之謂「鄉愿」。孔子曰：

過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉愿乎！

樂意追隨潮流，此固不得不謂其亦屬個人之自由。然孔孟儒家所重，別有狂狷之士，慕爲絕群、殊群、出群、越群、邁群、高飛不逐群者，此亦同一種個人之自由。捨己從人，惟變是尙，固是





端本一己失，孤唱誰當從？

此一孤，正即每一人之心，乃群道之大本大源所在。苟非深有會於中國傳統文化之精義，亦無可以淺見薄論作闡說矣。

西方十八世紀有名小說魯濱遜飄流記，已成爲近代西方三百年來一部家喻戶曉之文學名著。

在西方之評論家有謂：此一書，乃爲每一個人之生活寫照。每一人都是命定要過孤獨生活的。魯濱遜飄流荒島，正是人類生活普遍經驗之一種戲劇化。此正足證明本篇上文所述，西方人生之偏於孤而疏於群，亦同樣可以證明西方文學之偏於人事而較缺於內心之認識。但就東方人觀念讀此書，魯濱遜亦並非真能營爲孤立生活者。魯濱遜之流落荒島，隨身尚攜帶有鐵釘長釘、大螺旋起重機、大剪刀、斧、槍、玉蜀黍和米種，以及其他物品。此諸物品，論其來歷，有在其當身，並有數百千萬年以上之相傳。苟非其隨身有此諸物品，此下在荒島之生活，必然和本書所述，有絕大之相異。如是言之，魯濱遜實非能由其個人單獨營生，乃是其倚仗於其當身及其以前數百千萬年人類生活之共業，以完成其在荒島之一段生活者。故中國人言人生，必首重一「仁」字，人不賴群，更何從營其生？然如魯濱遜飄流記所描述，則只描述其個人之如何奮鬥努力，卻不見在其













一以貫之。夫婦亦屬人性，男女非結爲夫婦，即違失了人性。只是人性經習，遂有夫婦。中國人性命天人之學，非西方之哲學，亦非科學，非宗教，只是一種日常人生普通常識實踐之學。中國古代文學，即表達了中國古代之人生。詩言比興，人比鴿，而興起了夫婦之道，比興亦中國文化進展一極值研考之途徑。

人生複雜，夫婦百年偕老，只是一標準，一規範。中國古代，夫再娶，婦再嫁，亦常事。但夫婦一倫，關雎以下，縣互三千年。歲月愈久，情感愈篤，可歌可泣之事，文學史籍，愈後愈盛，難於縷述。姑舉柯鳳蓀新元史列女傳一例。宋季程鵬飛被俘於興元張萬戶家爲奴，張以所獲一宦家女妻之。婚三日，女勸程逃，程疑之，訴於張。張箠女。越三日，女復勸程，程又訴之，張命程出妻。臨別以一繡鞋易程一履而去。程亦悟，遂逃亡。後爲元人陝西參政。事隔逾三十年，不復娶，遣使訪得其妻，遂重爲夫婦。此事始見於陶宗儀之輟耕錄，明初修元史，陶書未出，此事遂未錄入。柯氏爲新元史，始加補入。近代編爲平劇，名韓玉娘，又名生死恨，至今演唱不衰。程鵬飛當金、元晦盲之際，淪落虜區爲奴，婚配非父母命，亦非媒妁言，更非自由戀愛。三日而離，隔三十年，男不娶，女不嫁，隆情偉節，實超尋常。在春秋時，晉公子重耳出奔，謂其妻季隗曰：待我二十五年而後嫁。其妻對曰：「我二十五年矣，又如是，則就木焉。請







母也天只。

論我之生，則母更重於父。禽獸不知父，但亦必知其母，而孝道終少見。烏反哺，詩人稱之曰孝鳥，但亦僅有之事。西方宗教、科學、哲學，所講皆宇宙人生大道理，父母生我，轉若小節，置之不講。中國人三千年來，乃只在此小節上講究孝道。今國人譏我民族庸劣落後，宗教、科學與哲學豈如此般簡單？中國人之人倫大道，宜乎不爲今日國人所重。民初「新文化運動」，亦必非孝，義即在此。

中國人倫有夫婦、父子，乃有「家」。詩疏有曰：

家，承世之辭。

承世謂其世代相承。若僅夫婦爲家，則是暫時的，子女之家，即非父母之家。此乃不承世之家，即非世代相傳之家。中國如孔子家，自孔子迄今，已傳七十餘代。若自孔子上溯，其先爲宋大夫、宋君，更先爲商代。自商湯以前，更可上溯。故孔子一家，已相承逾百世，可謂全世界獨有之一家。

中國有「家譜」，即是家史，所以詳其家世。除孔子一家外，歷久相傳一二千年之家尚多。故中國人稱父祖、稱子孫，若無祖孫，則上無承，下無傳，非中國人所想像之家。故中國人說：不孝有三，無後為大。

於是有家必有「族」，乃成中國之民族、國族。中華民族歷五千年，乃為全世界特出稀有之一民族，其要端即在此。

今日國人喜言「獨立、自由、平等」，但中國夫婦一倫，即有大不平處。何以夫婦成婚，必妻到夫家，不夫到妻家，此即可算是一大不平等。但天地單付女方以生育重任，則先已不平等。左傳疏：

妻謂夫曰家。

桃夭之詩曰：

之子于歸，宜其家人。







求之，此之謂「平等」。

中國子女在學費零用外，尙多需求，不知獨立、平等，惟爭自由。父母遺產，分所應得。瞻養喪葬，則其自由。余曾遊星、馬，社會資產多由華僑掌握。華僑初至，襤被不完，艱苦創業。

二世弘業，三世守業，四世以下業即多敗。故華僑從商，鮮有門第可言。古人言：

遺子黃金滿贏，不如一經。

經學傳家，必待其子女之自努力；財富傳家，則易傳不易守。富家子與創業人有辨。今日中國家庭，半新半舊，不中不西。既非個人主義，亦難創造出資本主義之社會。果一意慕效西方，似乎首當改造中國之家庭。首當教其子女儘早獨立，爭自由於家庭之外，不當縱其享自由於家庭之內。能獨立，能刻苦，始能創業。坐擁遺產，即不啻削弱其創業之才能。富家可有窮父母，當亦可有窮子女，乃始爲平等。中國人言「詩禮傳家」，「孝弟傳家」。今則競尙興業，但不宜專尙「財富傳家」。西方人雖重財富，而財富不爲害，因其重個人之獨立故。中國人重性情，亦可彌補其不重財富之缺，乃有中國世代相傳之家庭。兩者間亦各有得失。未可謂重財富者皆是，重性情者皆非。至於性情、財富，如何兩相全，兼相濟，此須有智慧安排。新舊相雜，中西各半，恐













倫有「理」字義。人之相處，其間必有一些分別，次序等第，謂之「倫理」。故人倫即指人相處之道與義。盡倫者，即盡其分別次序等第間之道與義。故人倫即人事，即人與人相處之道。

人之處群，必有其配偶搭檔，以相與共成其道義。「倫」字又有匹配義，有相伍爲耦義。五倫亦始見於孟子，曰：

父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。

中庸亦言：

天下之達道五，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交。

兩書所舉相似，而以孟子爲尤允。一則人生必先有父子，有前後輩相續，始有人道可言。禽獸各自獨立，父子不爲伍，則群道終不立。故就人文進化順序言，必先有父子，乃始有君臣，而中庸以「君臣」一倫占「父子」之前，此顯不如孟子之允。二則人有獨生，無兄弟姐妹，則「昆弟」一倫不徧賅，孟子舉「長幼」，兄弟亦已在內，此亦較中庸爲允。

亦有以「夫婦」一倫爲人道之最先者，易序卦傳：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。

中庸亦曰：

君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。

此等皆後起儒家說，著重於陰陽觀，故特舉夫婦一倫爲首。又曰：「有上下而後禮義有所措」，立言更爲失當。儒道乃以禮義定上下，非爲有上下始有禮義。

其次當辨者，乃在人群相處之道之內而有此五倫，非於人群相處之道之外而別有此五倫。簡言之，五倫在入道中，但亦不能謂五倫即已盡了人道。人之處群有其道，其在群中必有最相親接、最相合作之人，相互成雙成對，各爲耦伍以處群。而如何處此耦伍盡其道，其關係爲更大。故五倫各有對方，應各盡各職以合成一道。孔子言：

君君臣臣，父父子子。











皋陶爲臣，君臣之倫，臣止於敬。舜命皋陶爲士執法，皋陶惟有敬守其職，有犯殺人則執之，不問其他。舜則處父子之倫，瞽瞍雖犯殺人之罪，舜不忍見父之死而不救。然在君臣一倫中，舜又不當禁皋陶之執法。乃惟有自違法，自犯罪，竊負而逃。見父攘羊而隱不爲證，其罪小；因父殺人而竊之以逃，其罪大。抑且舜爲天子，棄天下於不顧，其罪更大。然而天下後世，皆曰舜之孝，更尊之曰至孝。殺人者死乃王法，父子天倫，而王法可以不顧。然則父犯殺人之罪，爲子者皆可越獄行竊，負父而逃否？是又不然。舜爲天子，若瞽瞍果置於法，是不啻由舜置之法；而又不能爲父而毀天下之法，則惟有棄位而逃。若在凡人，父死於法，則哭泣收葬，哀祭盡禮，如是則已。此是天理、王法、人情，三者兼顧，而人情實又爲天理、王法之本。違情之法不可立，反情之理不當守，培養人情，則由父子一倫始。

中國後人言：

天下無不是底父母。

其實此語乃從孟子語中來。父母儘可有不是，但就爲子女者之心情言，父母始終是父母，不能因其行爲有不是而不認其爲父母。但亦不聞人言「天下無不是底子女」。則父子一倫，其間自





















則人人當孝，亦人人當忠，中國人每以「忠」、「孝」並言，又以「仁孝」、「忠義」並言。教孝所以育仁，教忠所以全義。離了仁義，亦無忠孝可言。不仁不義，其孝是「私孝」，其忠是「愚忠」，皆是小忠小孝。小孝妨仁，小忠妨義，皆要不得。故此君臣、父子二倫，皆當從仁義大本源上來踐行忠孝，不當在忠孝小範圍裏來阻塞仁義。

晏嬰不死齊莊公，曰：

君為社稷死，則死之。

然亦伏屍哭之成禮而去。義只如此，不死不便是不忠。龐籍為相，以公忠便國家為事。只忠於一姓一家者，非「公忠」。蒙古入主，及其亡，中國人亦有為之殉者，後世並不以忠許之。清之亡，亦有以「遺民」自處者，更為人所不齒。此皆所謂「妾婦之道」，不得以忠論。孟子又曰：

天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道；未聞以道殉乎人者也。

凡言「殉節」、「殉忠」，皆當知「殉人」、「殉道」之辨。殉道可尊，殉人可卑。以強力迫人作殉者，更可惡。

從另一方面言，中國士大夫，都帶有一種反政府的傳統氣息。舉其著者，西漢末，大家起來擁護王莽受禪。東漢有黨錮之獄，魏晉以下，迄於隋唐，門第高過了王室。北宋諸儒鑒於唐末藩鎮及五代十國之紛亂，最提倡尊君，但范仲淹、王安石皆得君信任，主持變法，而遭受舉朝之反對。其間是非且不論，要之，反范反王，未必皆小人，而爲臣者不聞專以唯阿爲忠。北宋程伊川，南宋朱晦菴，皆遭「偽學」之禁。明代東林，亦標榜清議反朝政。其明揭貶君非君之論者，前有朱晦翁，後有黃梨洲。孔子曰：

不仕無義。

但後世尊高蹈不仕一流。至於犯顏直諫，守正不阿之臣，散見史冊，更難歷數。此等皆能在君臣一倫中，發揮制衡作用。故中國自秦以後，雖爲一中央政府大一統的國家，歷時兩千年，而君權始終有一節限，不得成爲專制。其誤國召亂者，每爲昏庸之君，而暴君較少見。儒家君臣以義之主張，至少已呈顯了其極大之績效。

#### 四





禮兼顧。春秋時，魯敬姜哭其夫穆伯，僅晝哭。哭其子文伯，則晝夜哭。孔子以爲知禮。後人說之曰：

哭夫以禮，哭子以情。

夫婦易偏於情，故貴節之以禮；父子易偏於禮，故貴親之以情。其間若有偏輕偏重，乃亦各有斟酌。戴禮郊特牲有曰：

男女有別，然後父子親；父子親，然後義生。無別無義，禽獸之道。

此數語闡釋父子、夫婦兩倫相關，極爲深切明白。不嚴男女之別，則夫婦一倫終不安。夫婦不安，則父子不親。人道至於無相親之意，則義於何立？理智之計較，功利之衡量，法制規律之束縛，皆不能導人於義。中國古人言：

發乎情，止乎禮義。

當知一切禮義皆必發乎情，而情之發則必止於禮義。夫婦一倫，主要正在此。中庸曰：

君子之道，造端乎夫婦。

亦與郊特性數語相發。

中國古代，有「出妻」之俗，其起源當甚古。孔門亦有出妻，禮疏有「七出」之文，亦不知所始。「七出」者：一不順父母，二無子，三淫，四妒，五惡疾，六多言，七竊盜。論其大義，主要乃爲顧全家庭，然亦多有不合情理者。如公儀休見其家織好布而出妻，漢王陽爲其婦取東家樹上棗而去婦，此皆過甚其事，未可爲訓。又如孔雀東南飛所詠，傳爲曠世悲劇。要之，當時出妻之風必頗盛，故頻見於歌詩。如曹丕、曹植、王粲各爲出婦賦，可見其事爲世人同所憐憫。然亦有妻自求去者。如晏嬰御者妻，從門窺其夫爲晏子御，意氣揚，乃求去。朱買臣妻爲其夫賣樵帶讀，亦求去。可見雙方各有互求離散之自由。下至北宋，范仲淹、王介甫家，亦尙出婦。而南宋詩人陸放翁之賦釵頭鳳，亦爲後世傳詠。惟出妻之風，似乎愈後則愈少見。程伊川有言：

今世俗乃以出妻爲醜行，遂不敢爲。

可見出妻一俗，爲人心所不許，輿論所共譏，故乃遞衰。妻自求去，亦隨之少見。此亦中國社會





















美成在久，速成不及改。

人類生命之高出於其他生物者，正爲其有一段較長之幼稚期，即後生期。人在後生期中，此一段未成熟的心情，則更值重視，更待教導。教之「孝」，教之「弟」，教之「徐行後長者」，教之「有事服其勞」，教之「有酒食，先生饌」，教之「恭」，教之「順」。人生一番最寶貴之心情，正在此時養成。孔子「溫、良、恭、儉、讓」，大聖人之盛德光輝，其實仍是一未成熟時之後生心情。爲子弟當如是，爲大聖大賢亦復如是。故曰：

大人者，不失其赤子之心。

中國民族，亦可謂乃是一未成年的後生民族。中國文化，乃是一未成年的後生文化。後生謂其未成熟，故猶得有長進，有前途。在後生心目中，常有較其先生一輩之存在，此謂前輩、長輩，己則爲晚輩、後輩，所以成其爲後生。故後生不自獨立，必依倚追隨於先生一輩而加之以繼續。實則孰能呱呱墮地即獨立爲人？孰能抹殺了自古在昔而其命維新？故中國民族，同時亦爲一好古敬老之民族；中國文化，同時亦爲一好古敬老之文化。後生一代常緊貼於先生代，沉浸在先生代







無友不如己者。

世之論交，或擇權勢，或慕名位，或附財富，或從種種便利，此皆所謂「市道交」。皆是以物易物，不能以心交心。故曰：

道不同，不相為謀。

彼我志不同，道不合，何得相交？五倫之道，其對象皆在外，其基樞皆在己。曾子曰必三省，曰：

與朋友交而不信乎？

子夏亦曰：

與朋友交，言而有信。

正爲吾志吾道，與友相交，可以竭意披誠。交友即所以立己，亦即所以達己。夫豈言必信行必



果，爲硜硜之小人，乃以爲朋友相交之道乎？

孟子曰：

責善，朋友之道也。

成爲朋友，乃可責善，否則言人之不善，當有後患。孟子又曰：

不挾長，不挾貴，不挾兄弟而友。

友也者，友其德也，不可以有挾。有所挾帶，乃是私貨。無論其人之長與其貴，以及其與我之親善如兄弟，我皆不當挾帶此等私心以與爲友。友者，乃友其人之德，乃其人與我志同而道合，可以求爲吾輔，相與責善以共達此志與道。孟獻子百乘之家，而有友五人。孟獻子與此五人友，在孟獻子心中，並不自挾有此百乘之家；在此五人心中，亦並無孟獻子之家，否則不能以相友。魯繆公亟見於子思，曰：

古千乘之國以友士，何如？



上友於我者。必至是，而後我之心情，我之事業，乃可以上下古今而無憾。

故人道絕不能無友。有天子而友匹夫者，堯之於舜是已。「將大有爲之君，必有所不召之臣」，湯之於伊尹，桓公之於管仲，皆學焉而後臣之。此非君臣，乃師友也。燕郭隗言：

帝者與師處，王者與友處，霸者與臣處。

唐人杜淹曰：

自天子至庶人，未有不資友而成。

必欲君臣、父子、兄弟、夫婦四倫之各盡其道而無悖，則朋友責善、輔仁之力爲不可少。故曰：

人非人不濟，馬非馬不走，土非土不高，水非水不流。

又曰：

不知其子視其父，不知其人視其友，不知其君視其所使，不知其地視其草木。





神話，曾莫之信。此一倫既滅，他四倫亦喪。唐元次山有言：

居無友則友松竹，出無友則友雲山。

與大自然雲山、松竹爲友，猶勝於酒食、遊戲相徵逐，笑語相下，握手出肺肝相示，指天日涕泣相誓，而虛僞不以信相交。不能以志與道相責相輔，而群道敗於其有友，不如譴絕，尙庶全此孤獨。然此非友之過，乃人不能善取友之過，實己之過。人之道義，由有師友而能立能達。能善盡此朋友一倫，庶父子、夫婦、兄弟、君臣四倫皆能盡，而群道之日暢日遂，亦必於此乎幾之。此乃朋友一倫之大意。







以讓膝，以免節外生枝，另有曲折。而豈「重男輕女」之謂乎？

後代禮變，而亦仍有斟酌。如出仕在外，或不易迎養父母，妻代夫職，留奉翁姑。而夫在外，則納妾伺候。要之，乃夫婦同心，同爲一家養老育幼計，男治外，而女治內，夫婦一倫，相親相敬之情誼，仍可維持，不得於納妾一事輕肆詬厲。小節有變，而此夫婦一倫之文化大傳統，則仍保持不變。俗稱妻爲「內人」，夫爲「外子」，中國重內輕外，則妻不輕於夫。西方人則重外輕內，夫婦各自爲家，又烏得成一家？

中國男性失偶得再娶，女性失偶不再嫁，居寡守節一事，又爲近日國人詬病中國古人重男輕女一話柄。其實女不再嫁，中國自古並無法令規定，後世亦然。此仍是一種社會風俗，乃出民間之自由，惟政府亦每對此加以褒獎。既爲民間重視，則政府褒獎，亦不得議其非。至於民間何以有此風俗之長成，此須對史實詳加考證闡發，非本篇所能盡。姑舉一事言之，如北宋范仲淹早孤，其母不能養活其子，乃改嫁。中國女子三從，幼從父母，出嫁從夫，夫死從子。仲淹母爲子再嫁，亦從子一變例。仲淹長，復姓范，非不孝。但其母之改嫁，亦非不慈。在夫婦、父子兩倫中，自可有此種衝突之存在。仲淹既居官致富，乃設「義莊」，凡范、朱兩姓，鰥寡孤獨失教養者，皆得義莊資助。使早有義莊，仲淹母亦不必改嫁。至程伊川言：「餓死事小，失節事大」，





代已如此，觀井田制可知。然爲子者仍當孝養父母，於是爲媳則奉侍翁姑，此尤爲西化東漸後中國人自詡重男輕女一明證。然此中利害，實亦別有衡量。愛因斯坦之「四度空間」，爲近代西方科學一時推尊之一項新發明。其實中國人自古即重時間觀。爲母者在家得子女親切侍奉，較之爲父者之多出門不在家已遠勝。西化東漸，婆媳之間易起衝突，小家庭制驟盛，最受損者，姑尤勝於翁。含飴弄孫之樂，已不可得。果論事業性，則男必勝於女；若論情感，一家團聚，女性要求尤過於男性。此亦在大生命中，男女兩性所不可避免之差異。然則小家庭制之有傷於女性，實必更多於男性。爲媳不奉婆，若是女權伸展；然轉瞬之間，媳即爲婆，亦不再得媳之奉養。男性晚年成鰥，尙可以事業消遣；老婦寡居又奈何？故通就人生長時期而論，中國人善爲女性謀，似更深於西方矣。屈於此，則伸於彼。若以自由戀愛論，則西方似女性有伸；及爲父母，則中國女性，未必屈於西方；達於老年爲翁姑，則中國女性遠較西方爲伸舒。當前中國女性之受苦，則正爲五倫之道之不再受重視。人類女性較更富情感，西方個人主義、集體主義均重功利，不重情感，則女性受損更大。事理甚顯，不煩詳申。







無父子關係。故父子一倫應較君臣一倫爲重。然無夫婦，則亦無父子。故此兩倫當同重。兄弟一倫在長幼，人群相處亦到處遇之，抑父子亦已寓有長幼之別，故此一倫亦附帶父子一倫中，中國人常連稱「子弟」是也。君臣一倫乃大別。六親不和，可得視如寇讎否？

但子胥僅獲見諒，不以此見稱。舜殛鯀於羽山，而繼用其子禹治水。禹盡其力，水患終治。「殛」乃流放，非殺戮。鯀之治水亦禍及萬民，罪有應得。禹贖父愆，幹父之蠱，斯爲大孝，不得與子胥事相比。中國人言五倫大道，乃盡在人人之日常踐行中，非如西方哲學懸空提出一真理。故欲知其得失，亦當從其歷史演變中據實體玩，亦非可僅憑議論思辨來加以評定。

後世繼孔子尊孟子爲「亞聖」，其書亦爲人人所必誦。至少自元以下，亦積六、七百年之久矣。乃今國人又稱中國自秦以下爲「帝王專制」，則君臣一倫在中國歷史上當早失其存在。今姑亦舉一例，歷朝用人惟以選賢舉能爲尙，帝王親屬，如諸伯叔，如兄弟，豈竟無一賢者？然朝廷極少用及。史實具在，可資證明。蓋因政治不免刑罰，故爲帝王者，必戒用親屬；而其親屬亦安之勿求進用。亦如古代女子出嫁爲后，則絕不歸省其親。孟子曰：

動心忍性。









則師弟子亦如朋友。俗又「師友」並稱，則朋友一倫中，兼師、弟子可知。中國朋友一倫有通財之誼，故顏淵死，其父請孔子售馬以爲顏淵槨。孔子拒之曰：子鯉死，亦未有槨。苟使以顏淵比伯魚，如孔子之子，則顏淵父亦受學於孔子，即孔子之弟矣。故朋友一倫，其義亦通於父子、兄弟之兩倫。中國人又稱：

父母在，不許友以死。

則朋友不僅通財，即生命亦相通。然朋友一倫又與兄弟一倫相別。論語言：

四海之內皆兄弟。

若言「四海之內皆朋友」，則爲不倫。

中國文化傳統中，師道最尊嚴。人必有父母，亦必有君，同時亦當有師。即貴爲天子亦然。如東漢章帝師張酺爲東郡太守，章帝過其郡，先行師弟子禮，再行君臣禮。則君臣不妨爲朋友，而朋友亦不妨爲君臣。

亦可謂中國全部文化傳統乃盡在此五倫中。五倫實只一心，曰「愛」，曰「敬」。非此愛敬







又何公私之別乎？若自西方觀念言，靈魂各是一私，惟天堂乃一可以共處之公。此世界則必有末日，因其公私對立，無各私和合之大公也。資本主義、共產主義各居一偏，或偏左，或偏右，亦如左右手，何以不可共供一身之使用？則群己權界之爭，勞資雙方利潤公平之分配，若使人與人間共同培養得一分相互愛敬心，亦終易解決耳。

又中國人言「倫常」，常之中必有變，凡變則皆所以求常。「常變」又如「公私」，相反相成，貴能執兩用中。今日國人則惟言變不言常，求變求新，不貴守舊守常。觀念已變，如何能不遠復，回到己身來？己身實只是一小生命，而舊與常則乃一大生命。此亦一大值商討之問題。

（民國七十一年五月七日青年戰士報。）





















止。

余畢生忙於教讀，迄今追憶，乃如一幅白紙，空無所存。而生平諸友，一言辭，一笑貌，乃有深留腦際如在目前者。因知此等皆已爲余生命之一部分。今諸友率多逝世，東坡詩：

泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西？

則余生亦僅如一塊泥，偶留飛鴻之指爪而已。每誦東坡此詩，感慨良深。然孟子言知人論世，使非此世，何得有余此人。而余之生爲此人，乃猶得留有此世，則此生亦不虛矣。如顏淵，豈不以留有孔子之一指一爪在其心中，而其死，孔子慟之曰：「天喪予！」後人念孔子，亦必追念及於顏淵。朋友一倫之在人生中，其意義爲何如？

今世則皆以職業爲友，或以學業爲友。西方人皆如此。職業、學業，即其人生。如柏拉圖，如康德，畢生治哲學，其爲人，即見於其著作中；未受業者，亦各求自樹立，自表現。哲學家，文學亦然；其各學各職亦莫不然。一有名之政治家，亦必與其他從事政治者爲友；非誠爲友，亦各以成其當身之事業而已。其所用心，則各專在其所從事之學業、職業、事業上，而非有一內心潛在共同之人生。其在家，則有其家庭生活；其在各公司、各機關，則有其公司機關之生活；其



子在，回何敢死？

其時顏淵父尚在，而孔子疑淵之死。淵之答，則以孔子在，故己不敢死。則在顏淵生命中，孔子之生命當較其父之生命爲更重。孔子尚在，顏淵得從學，則顏淵之生命當更有意義，更有價值；尙勝父母在，得盡奉養之勞。此見中國人生命觀，不限其一己之軀體。父母生命，師之生命，皆成己之生命之一部分。夫婦、兄弟、君臣亦然。夫婦既爲同一生命，則夫死，婦守節死，亦屬常事。而今日國人則必謂是中國人之重男輕女。則許友以死，豈不亦是中國人之重友輕己乎？

仁義爲人之大生命，故「殺身成仁，捨生取義」，捨小而取大，仍是貴其生。西方人生命觀不同。如有人謀刺美國總統雷根，法庭判其有精神病，得無罪不死。西方人重視生命乃如此。謀刺雷根，不僅有傷雷根之生命。雷根乃一政治元首，群心所歸，所傷實大。然謀殺犯之生命仍當重。亦如雙方對陣而戰，一方敗而降，對方亦必受其降而全其生。中國則以戰敗爲辱，將軍者更爲大辱。故有「斷頭將軍」，無「降將軍」。西方人以生命愛國，中國人則以愛國爲生命。斷頭而死，則捨其軀體之生命，以全其愛國之生命。而其生命，則依然可寄存在其他愛國者之同一心情中。故中國人視生命亦如一道。孔子曰：













## 二九 中國文化傳統與人權

「人權」一詞譯自西方，中國向無此義。然最知人權大義，最尊重人權者，則惟中國傳統文化爲然，並世其他民族難與倫比。

姑舉一例爲證。中國自黃帝以來，即已明確成立一民族國家。一民族，一國家；一國家，一民族。道一風同，向心凝結。五帝、三王以下，土日擴，民日聚，而其爲一廣土眾民大一統的民族國家，則不變不息，有進無已。秦漢以下，易「封建」爲「郡縣」，而其爲一廣土眾民大一統的民族國家則仍然。迄今五千年，並世各民族、各國家，誰與相比？苟非尊尙人權，又曷克臻此？

大學言「修身、齊家、治國、平天下」。身不修，即家不齊；家不齊，即國不治；國不治，即天下不平。此四者，層累而上，本末一貫，而以修身爲之本。修身由「己」不由「人」，此即





周武王伐紂，戰於牧野，紂之眾皆反戈。彼輩亦知紂之爲君無道，武王始合君道，叛殷而服周，此亦紂眾之人權。自古不聞以紂眾之反戈爲非者。然伯夷、叔齊則以武王不當伐紂，扣馬而諫，武王謂其「義士」而釋之。周有天下，伯夷、叔齊恥食周粟，餓死首陽之山。伯夷先曾以不違父志，讓國出亡。其弟叔齊亦不欲凌其兄而居君位，遂亦讓國偕行。兩人皆以孝弟修身而讓國，又豈能同意武王之出兵爭天下？然後世皆崇奉周武王，不聞以其革命爲非。而孔子稱伯夷爲古之仁人，孟子尊伯夷爲聖人。人生必有群；君者，群也。有群則必有君，故尊君亦愛群一大義。君有一時之善惡，而君臣上下，乃千古之大防。伯夷之存心，亦惟此千古人群之大防。故孔子稱伯夷「求仁而得仁」，與周武王之弔民伐罪同得稱爲「仁」。當孔子之時，君道已久不行，孔子雖尊伯夷，而亦未效伯夷之隱遁餓死。孟子稱「伯夷聖之清」，乃聖中一格。孔子爲「聖之時」，則爲集聖之大成。而周武王與伯夷與孔子，乃同爲中國古代之聖人。要之，自盡其心，自明其明德，自修其身，自行其道，及其至，雖事業有大小，地位有高下，而同得爲聖人。由此亦可覘中國文化傳統之大義深旨所在。

中國古人又以「經」、「權」並稱。經，常道。然道雖常而必有變，衡量其是非、利害、得失、大小、輕重而爲變者，稱爲權。故經必有權，而權必合經。變之與常，是一非二。多數人





自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。

則依中國之道言，多數人欲預聞政治，仍必先自修身。孫中山先生根據中國自己文化傳統，乃有「權在民，而能在政」之辨。民眾有權要求政府用人選賢與能，政府不賢能，決不能久安於位，此即「民權」。然選賢與能，則非多數民眾之所能，其事仍當由政府少數賢能者任之。中山先生乃於「五權憲法」中特設一「考試權」，不僅「被選舉人」當經考試，即「選舉人」亦當先經考試，此始有符中國傳統文化之深義。

抑且在人群中做一人，必當知有尊，知有親；必當知謙虛，知退讓；必當知與人和、不與人爭之大義。果使稍受中國文化傳統修身大教之陶冶，而使其人出頭露面，在街頭大眾前，自誇己長，指摘人短，以博取多數之選票，則必恥此而不為矣。果使西方民主政治結黨競選之風氣普遍流行於吾國，則國人向來所受修身大教，主謙主讓，主退不主進，主和不主爭，群認為人生美德者，勢必淪胥以盡。而伯夷之「清」，柳下惠之「和」，雖其德性修養已臻於聖之境地，亦將不得預於競選之林。即以伊尹之「任」，亦當隨時代潮流而變其風俗。至如孔子之「時」，則不知對今日之民眾競選，將具何意見，抱何態度？要之，當前之所謂民主政治，一切槩範在西方，不







教人爭富。又曰：「凱撒事，凱撒管」，上帝不管凱撒事，則凱撒當非可尊可親，是耶穌不教人爭強。惟西方政教分，故在政治言人權，在宗教則不言。人生與罪惡俱來，豈有權爭入天國？

中國孔子之教，與耶穌又不同。孔子「五十而知天命，六十而耳順」。凡所聞人之一言一行，入於耳而皆順。蓋孔子至是始知，凡屬人，皆有一分天命在其身，故皆可尊，皆可親。惟當有所教導感化，以使歸於正，故能所聞不逆。至七十則「從心所欲不逾矩」，此心能對人知尊、知親，而能達其極，斯我心自無不是，乃可從其所欲而不逾矩矣。若使對人不知親、不知尊，斯其人即不足尊、不足親。此乃中國文化要旨。惟耶穌則教人對上帝當知尊、知親而已。至今日之言人權者，除其小己個人外，果誰當尊、誰當親？如謂惟當各別自尊其個人之地位，自親其個人之利益，而人與人之間，既互不相尊，亦互不相親，則所謂人權亦僅一法律名辭而已。若謂法律可以齊家，可以治國，可以平天下，則除上帝外，誰能來制定此法律？故中國人向不重「法」，而一切最後則歸之於「天命」。天命則猶人生中最最高最大之法律。然誰知此天命？則仍貴由少數以達於多數。中國教人，惟教多數親少數，尊少數，而豈尊多數個人各自之人權？然果使吾國人能對此五千年炎黃以來，歷祖歷宗所艱難締造之民族國家、歷史文化傳統，古聖先賢之嘉言懿行，知所尊，知所親，則道在邇，不煩求之遠。中國人權即可由此而得。





















書，又當論其世。必先有知於當時之人生整全體，以及作者個人之所志所立，而尤要者，則在讀者所自立之志，如是始可會得其作品之精義妙道所在。若必脫離一切，專以文學言文學，則中國文學決不如此。

繼樂毅報燕惠王書後，有諸葛武侯之出師表。諸葛武侯高臥隆中，即以管仲、樂毅自比，斯其有志當世爲一大政治家可知。然其出師表言：

苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯。先帝三顧臣於草廬之中，遂許先帝以馳驅。

則其出處之間，亦可謂略與樂毅相似。所謂「苟全性命」，苟不知人生之整全體而有所志，則何爲「性」，何爲「命」，亦豈易言？逮及荊州失守，劉先主逝世，大局不可爲，諸葛固已知之，故曰：

鞠躬盡瘁，死而後已。

此亦即全其性命之所在也。此種爲人處世之大志大節精神所在，苟非有通於我中國傳統人生大道，即人生之整全體，則又何足以及此？故非其人則無其文，非其志，非其世則無其人。樂毅與







國家興亡，肉食者謀之；天下興亡，匹夫有責。

其言「天下興亡」，乃指人倫大道，風俗民情，即人生之總全體，近人謂之「文化」。政治僅文化中的一項目，在政治上無可用力，猶可在天下更高處、文化之廣大面用力。惟其用力中心則在各己個人身上，至爲簡單。苟無此中心，則時地不同，性情不同，各有志向，各自努力，各關途徑，互不相關，並生衝突。在人事繁複中，亂端迭起，而無一共同大道可遵，乃僅於繁複中求其融和會通，此事甚難；西方社會即如此。

希臘乃一商業社會，各人經商道路不同，向外發展，相習成風，影響及於學術界。如文學，不重作者從人生內部深處自吐心情，以獲讀者之同感；專從外面獵取戀愛、戰爭、神話、探險等題材，講造故事，曲折離奇，緊張刺激，取悅人心，消遣娛樂，斯即至矣。所謂文學之美，在外不在內，在事不在心。如此發展，乃於人群大道日趨日遠，轉增紛擾。

又如音樂，中國重由內發出之心，西方重向外發展之音。故中國音樂與文學常能融合爲一體，而西方則音樂、文學各自獨立，分別成兩途。以樂器言，如中國之笙，轉入西土，演變爲風琴，組織繁複，音聲之變，日漸超越。尤其如各樂器合奏，益增繁複。音樂乃若離開人生，別有







孟子即孔子之後生。孔子能自修其身，孟子亦然。兩千年來願學孔子者多矣，各得自修自治，不隨一世以俱亂，人道遂終得一大傳統，與天地以俱存。孔子畏後生，此誠一種甚深之人生哲學，而自信之堅，亦建基於此，豈待言辯？孟子曰：「予豈好辯哉？予不得已也。」今誦孟子書，其所謂「好辯」，亦與西方哲學中之「辯學」有不同，其故可作深長思。

莊周與孟軻略同時，兼反儒、墨，唱爲「齊物論」。孟子曰：

物之不齊，物之情也。

階前小草，豈能與千年古柏相齊？牆角一老鼠，豈能與深山猛虎相齊？莊子則以比竹「人籟」、眾竅「地籟」爲喻。風爲地籟，兼眾竅聲爲聲，「吹萬不同而使其自己，咸其自取」。眾竅自發聲，合爲一和，「冷風則小和，飄風則大和」。風非有聲，乃和眾聲以爲聲。人間世群言共鳴，合成一大共和聲，豈能以一聲蔑眾聲？然莊子則效大鵬高飛遠走作「逍遙遊」，但世間除大鵬外，亦自有鷦鷯，不妨兩存。此其意境何等恢宏，亦何等豪放！

其實儒家亦與莊周持義無大相異。孟子告曹交：

子歸而求之，有餘師。

不屑之教誨，是亦教誨之矣。孔子曰：

有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。

鄙夫亦自有其意見，孔子亦只就其意見推及其正反兩端而加以叩問，使此鄙夫自有所取捨，執中亦出其自取。孔子之所最惡者曰「鄉愿」，以其隨眾無己見。孔孟亦何嘗欲以一聲掩眾聲？但孔子又曰：

君子之德風，小人之德草。草上之風必偃。

孟子又曰：

待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。

豪傑之士，即猶莊周之言大鵬。故儒、道兩家，義非大殊。中國三四千年來一部思想史，實乃集





## 三一 尊與親

### (一)

「天、地、君、親、師」五字，始見荀子書中。<sup>②</sup>此下兩千年，五字深入人心，常掛口頭。其在中國文化、中國人生中之意義價值之重大，自可想像。但在西方則似乎僅有「天」與「君」兩字。耶穌自稱爲上帝之獨生子，上帝事由他管，凱撒事則由凱撒管。天上、人間劃然分開。但他則由凱撒管了，釘死在十字架上。此後羅馬皇帝亦信了耶穌，但上帝只管皇帝之死後，人間事則仍由皇帝管。一時有「神聖羅馬帝國」之想像，但終於做不到。政教分離，「天」與「君」在

② 編者按：此五字非荀子原文，此處云云，蓋溯其原而稱之；參見本書頁五四〇。此下各篇同此者，不另注出。





會，實爲一無尊無親之社會。個人主義之功利觀念，遂得普遍流行。

羅馬帝國建立於武力，故其社會，乃有尊而無親。耶教傳入，群信上帝天國，仍是有可尊而無可親。或可尊在上帝，而可親則僅在凱撒。羅馬人亦知有家庭，但尊父，稱「父系家庭」，社會則尊法律，故仍若有尊無親。則大群集居，宜趨於崩潰，而無可收拾。

中古封建時代，堡壘貴族亦各仗武力，若論大群，則亦無可歸嚮。當時有「神聖羅馬帝國」之幻想，欲依上帝神權來統治各貴族，以教廷之教皇爲代表，其地位乃高出封建貴族之上。然政教終屬分離，教皇實無權力來統治貴族。於是私人內心要求直接上帝，則反覺教皇橫梗其間，乃有馬丁路德之新教興起。實際則終有「文藝復興」之城市興起，此乃「希臘型」之復活。繼之而有現代國家，則爲「羅馬型」之復活。於是政治所尊在人間，宗教所尊在天上。而帝王專制，終非可尊，遂又有「人權運動」之革命興起。政府改爲民選，政治元首成爲「公僕」。「獨立、平等、自由、人權」之呼聲，彌唱彌高，人類大群，乃無一共同所尊。於是在國內則爭財富，乃有「資本主義」；國際則尊武力，乃有「帝國主義」。西方社會乃徹頭徹尾，只向個人主義之功利觀念一途上前進。

至於宗教所尊之上帝，則轉覺各人可以私下相親。但耶穌明說：「富人上天國，如驢駝鑽針

孔」，而資本家大富翁，仍亦信上帝，似乎上帝亦仍許其進入天國。此如父母之親其子女，子女雖驕縱，父母終亦不忍深究。是則上帝之道，亦不能如人世界父母之教子以義方，當終不能領導此世界，惟留人一條可親之路而已。故近代西方雖自然科學備極發展，天文學、物理學、生物學新發明競起，處處與宗教信仰有衝突，而科學、宗教終亦並存，不忍放棄其一，亦只爲此。

中國社會則不然。雖說「天高皇帝遠」，而「地」在天之下、君之上，則可尊又可親。人生必在地，天亦必倚於地而見，政亦隨於地而施。「普天之下，莫非王土；食土之毛，莫非王臣」，天、地、人之關係，亦可據是而見。故地之可尊，一如天與君，而其可親則過之。中國人言「天人合一」，其最顯見者，則莫過於「人」、「地」之合一。凡一名勝，必有古蹟；凡一古蹟，皆成名勝。聖賢明德，乃與河嶽山川結不解緣，同尊同親。即如城隍土地神，到處有之，皆與其地之孝子烈女、忠臣義士，亦同尊同親。人生地上，後人乃若與前人同群同生，長字廣宙，融成一可親可尊之境。故中國古人，言「天」必兼言及於「地」。中國人之「天地」並言，亦中國文化一特徵。又由土地而旁推及於金、木、水、火，地上萬物，合爲「五行」，同此德，亦同此心，可尊可親。人地合一，乃天人合一之具體實證，而爲人生之最安樂之所在，亦爲人死之最後歸宿處。中國人從未認爲人死必離開地而升上天去，此亦與西方信仰一大不同處。西方人之視

地，則惟有利利用價值，既不親，更亦無足尊。而中國人之人群相尊，尤其尊「師」，乃有更在其尊「地」之上者。

人之有生，賴於父母。故父母之尊，實可上擬於天，而親尤過之。中國五倫最重孝，孝爲百行之首。故父母之尊乃在君之上。中國人只言「移孝作忠」，可見人當先有孝，亦必共有孝。出而從仕爲臣者，遇父母喪，必告假乞歸，守哀三年；君喪則無此禮。故不孝則非人。既有孝，斯必有尊有親，不能有個人主義。人之孝其父母，乃本其有生之情義，非爲功利。孝如此，百行亦當然。天地生人，亦非爲功利，乃一大自然。中國人言道義，亦一本於大自然，故曰「殺身成仁，捨生取義」，仁義亦天地大自然。故人亦必以仁義爲情義，而豈功利之足云！

明此「天、地、人」之自然大道義以教人者是爲「師」。不明此道此義，則人而非人，故人生自幼即從師受教。師之可親，擬於父母，可尊則尤有在父母之上者。父母生我，使得爲人；師教我，使知爲人之道。父母之親，則若有私；師之尊，則一本之公。故父母重撫育之慈；道義之教，則在師。若父母教子女以孝，似若父母有私；故父子不責善，又易子以教，乃見道義之大公。

韓愈師說篇云：

師者，所以傳道、授業、解惑。

人道即天道，人道淪喪，禍亂相尋，天道亦無以見。人生必有業，業皆以善道，亦即以善我之生。君亦一職一業，亦有君道，亦待師之教。故人群中，有師，其位當尤在君之上，爲君者亦必尊師。孟子曰：

聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。

紂無道，乃爲一夫可誅。則爲君者，亦必尊道、尊師可知。於道、於業有感，則賴師爲之解。故傳道、授業、解惑三者實一事。

聖君必推堯舜。孟子曰：

人皆可以爲堯舜。

非言必效堯舜之爲君，乃學堯舜之爲人。爲師莫高於孔子，孟子曰：













亦由漢武帝所提倡？武帝在即位前，亦師儒家受學。及其即天子位，尙屬一青年，讀董仲舒天人對策，而加喜愛，乃因近其師傳。此下中國乃有「士人政府」，豈不與「帝王專制」背道而馳？後人尊董仲舒更尊於武帝，乃爲尊其「道」與「學」。公孫弘不能正道以言，乃曲學以阿世，特爲後世所輕鄙。漢宣帝欲立穀梁博士，須經博士論定。東漢太學生則輕視朝政。東晉南渡，「王與馬，共天下」。此下南北朝多門第執政，亦非帝王專制。孔子之尊，乃由歷代中國學人之自由意志之共相推尊。周濂溪言：

士希賢，賢希聖，聖希天。

中國乃一「四民社會」，士風如此，而政風隨之。故中國人尊孔乃遠在其尊帝王之上；帝王亦必尊孔，始爲國人所尊。而歷代學人見尊過於帝王者，亦累世有之。

今人又每以孔子與耶穌、釋迦同視。惟耶穌教必結黨以博人信。佛教僧侶沿門求乞，不聞僧侶沿門傳教；高僧則居深山，世人自往學；但教「出世」，則與孔子之教「淑世」異。而孔子之非一宗教主，則亦一言可盡。人自束脩以登孔子之門，乃自求其尊、親，孔子則「學不厭，教不倦」而已。中國人重言「信」，必自信其己，而後能信及他人，人亦自信之。即有上帝，亦必由

己之信。不求自信，而僅求信上帝，則顯存有功利之心，而非道義之歸矣。父母則可親可尊，不在其可信；師道亦然。

今再要言之，個人主義與功利觀念，不成家，亦不成國，又何以言及天下？宗教信仰，靈魂死後登天堂，仍屬個人主義之功利觀念。即如佛教之言「涅槃」，中國學人亦謂之是一種個人功利觀。必人與人相親相尊，乃始是中國之人倫大道。宗教之信在外，親與尊則在「心」在「德」，此即人生之至善。故中國文化惟以人之德性爲重，所謂「一天人，合內外」，端在此。此乃中國文化之深義所在，當加以深切之體認與宣揚。

## (二)

中西文化各走了一條不同的路線，雙方亦各有其升降起落，同以曲線前進。若隨時以一平切面來衡量，則極難判定其是非得失之所在。近百年來，此兩線始緊密接觸。中國滿清政權，已走衰運，即無外憂，內亂亦不可免。嘉慶末之川楚教匪，即其顯徵。而西方則正值上升之期。西、葡、英、法，揚威海外，所向無敵；帝國主義，殖民侵略，如日中天。鴉片戰爭，英倫以一島國，迫使清廷割地賠款，開埠通商。國勢之強弱高下，儼有霄壤之別。然而各有因果，各有其內

部之所以然，非可邯鄲學步，捨己從人。正是自毀生命，萬無是處。最近大陸一意崇奉馬列，已至民既非民，國將不國，自陷於萬劫不復之厄運中，此最是一好例。毛澤東既死，迷途知返，乃謂將採「中國式的社會主義」，此意亦非不是。但中國以前究是何等一社會？惜乎近代中國學人乃尠有措心及此者。

馬克斯論西方，先爲「農奴社會」，次爲「封建社會」，下及近代乃爲「資本主義社會」，而主張改爲「共產社會」。以中國社會論，既非西方之資本主義，亦不同於其中古之所謂「封建社會」。中國自古以來，有一中央政府，決不當與西方中古時期相提並論。又西方希臘、羅馬時期皆有城市，而中古時期無之。中國則唐虞以下，早有城市，即政府所在地。中央政府所在稱「京師」，如西周之豐鎬。諸侯政府所在地曰「國」，如魯之曲阜，齊之臨淄。此下復有分封，是曰「都」。如魯三家分封，有費、郕、邾三都。此下尚有城市，如子游爲武城宰。戰國時，齊國共有七十餘城。專以商業名者，如陶朱公所居之陶。中國古代社會，即以城市爲中心，此又與西方中古時期大不同。

城市既爲政府中心，社稷宗廟、君臣百官廨署皆在。民眾亦同居城中。農民郊外授田，春、夏、秋三季出居城外，故曰「田中有廬」；冬則歸入城居。士、農、工、商同爲民，農屬第二



夏、商、周時代固然，即秦、漢以下亦仍然。東漢以下之「門第社會」，即古代「宗法社會」之變相。宋初有百家姓。每一姓皆可上溯至唐、虞、三代，乃至唐、虞以前。其一家之史，即可與一國之史息息相通，血液流注，融成一體。而每一個人，即不啻爲此一全體之中心。此爲宗法社會即中國文化大傳統一特性。

中國自春秋以下，又可稱爲「四民社會」。士居農、工、商之首，「親親」之外，尤當「尊賢」。中國五倫中夫婦、父子、兄弟三倫皆主親親，君臣、朋友兩倫則主尊賢。堯舜禪讓，皆尊賢。禹讓天子位於益，國人思念禹德，共擁其子啟接天子位。是由尊賢而又歸於親親。此見中國人心理，親親亦歸於尊賢。

夏桀無道，商湯起而征誅，東面而征西夷怨，南面而征北狄怨。湯之革命，代夏稱帝，是又以尊賢代親親。商紂無道，周武王起而征之。而武王軍中一車載文王木主。及代商有天下，尊文王爲開國之祖。此亦親親中有尊賢之一證。周人追溯始祖，必推后稷。而后稷亦有父，周人不之及。此又親親中尊賢之一例。姜姓祖神農，同於姬姓祖后稷，此皆農業社會之尊賢。故曰：

賢其賢而親其親。



尹，耕於有莘之野，乃一農夫。而皆爲一朝之相。周初有伯夷、叔齊，乃孤竹君之二子，讓位在野，餓死首陽之山，而後世推以與傳說、伊尹同尊，皆稱之爲士。春秋時，齊桓公首創霸業，其臣管仲、鮑叔牙先皆士。晉公子重耳出亡在外，從者三人，亦皆士。士之見尊，亦中國傳統文化。及孔子起，而士乃益尊益顯。此皆證中國社會尊賢之風。

秦併六國，改「封建」爲「郡縣」，皇帝之位乃益尊，而始皇帝乃永爲後世詬病。然始皇帝亦知尊賢，李斯爲相乃楚人，大將軍蒙恬乃齊人，其長子扶蘇亦從在軍中。劉邦以一泗水亭長而躍起爲皇帝，自言能用張良、蕭何、韓信，此亦爲能尊賢。及即天子位，即下詔求賢。但又恢復封建，非劉氏不得王，非有功不得侯，此又並重親親、尊賢之兩意。及吳楚七國亂後，武帝起，一尊儒術，尊賢之意乃益顯。公孫弘爲相封侯，雖其曲學阿世，後世不謂之賢，然亦不害武帝尊賢之用心。博士弟子爲郎爲吏，創後世「士人政府」之新局，此誠一種尊賢政治。惟王位世襲，猶存前世親親之意。

宣帝以下，舉朝諸臣競言自古無不亡之王朝，與其下啓征誅，不如王室先自禪讓。雖蒙殺戮，言者繼起，遂有王莽之受禪。但王莽亦非賢，無以副眾望。光武中興，則仍漢室之賢。曹操、司馬懿僞爲禪讓，實則篡弒，有才無德，不賢之尤。魏晉而下，中國遂臻衰運。然如劉淵、



石勒、苻堅，胡人而慕漢化，北朝魏孝文益然。隋文帝、唐太宗賢君迭出，中國重臻盛世。趙宋經五代後，益尊賢，有「不殺士」之家訓。而士之見重，更超越前代。蒙古、滿洲入主，科舉制度仍保持，社會尚賢之風依然。中國文化傳統精神，亦可由此一端而見。

孫中山先生肇建民國，秦以下兩千年之王位世襲告終。創爲「三民主義」、「五權憲法」，「民族主義」主承續民族傳統文化；「民權主義」主「權在民，能在政」，不失尚賢之意；於西方「三權」外特增「考試」、「監察」兩權，皆中國舊有。考試爲政府求賢，隋唐科舉承兩漢選舉來。中山先生主張「被選舉人」、「選舉人」均當先經考試，此即古人所謂「善鈞從眾」，賢鈞亦當從眾，不當不論善惡、賢不肖，而徒務從眾。當先尙少數，乃及多數，義始深遠。漢代舊制，丞相主行政，御史大夫副丞相主監察。御史有中丞，監察王室內朝。地方行政，則郡國太守外有州刺史，亦司監察。監察之外，復有專司諫議者。唐代三省中有門下省，明代尙有六科給事中。中國自秦以下之傳統政治，考試、監察兩權佔重要地位。實際史跡，一部二十五史網羅詳備；復有通典、通志、通考、三通、九通，詳陳其利弊得失之所在。近人以「帝王專制」四字，盡棄古籍而不讀，則論政惟有一趨西化，乃無絲毫自由可言。中山先生之五權憲法，即承其民族主義來，乃有超乎西方三權以外之兩權。近百年來，能於中國與西方以平等地位看待，則實惟

中山先生一人。「民生主義」亦非摹效西方專重經濟。中國歷代田賦制度、兵役制度等，君民一體，百姓一家，亦均不失親親傳統之大意。故不本於民族主義，亦難究民生主義之深旨。

不幸近代國人群以「帝王專制，社會封建」八字括盡了中國以往傳統，則與中山先生之民族主義已大相違背，其他更何足論？孔子曰：

必也，正名乎？名不正，則言不順，事不成，禮樂不興，刑罰不中，民無所措手足。

今爲中國社會正名，當稱「宗法社會」、「四民社會」。爲政治正名，當稱「士人政治」、「尙賢政治」，庶爲近情。中山先生之民族主義，乃指以往舊民族，今人則僅望開來創造之新民族。兩者相異，尤當深思明辨，萬不可忽。

以今日言，可謂社會士階層已沒落，政治尙賢之意已消沈，社會惟求工商化，政治惟求民主多數化。要言之，則惟求「西化」。而自兩次世界大戰以來，西方已成美、蘇對立，除美、蘇外，已別無西化可言。以中國較之美國，乃成爲一「無產社會」。如此則馬、恩、列、史以無產階級一黨專政，豈不於我轉爲合情合理？毛政權乃以此特異。再論政治舊傳統，中國所重在「禮樂」，輕視刑罰，財與權更所不論。西方則尙「法」不尙「禮」。大資本大企業大組織皆賴法。



專政，則專以財富分階級，不分智愚、賢不肖。共產主義之本於「唯物史觀」，洵可謂信而有據矣。此與資本社會之專重富又何異？知此則知東西雙方之政治社會，乃亦各有其一貫相承處。

今必慕效西方，則必破除社會之尚宗法，政治之尚賢，人與人無親無尊而後可。孟子曰：

仁之於父子，義之於君臣。

今則不講仁與義，惟求財與權，乃庶可獲西方化。毛政權首懲「濫情主義」，主要在家庭。次則懲「有產階級」之意態，即指才智與賢能。民族傳統文化，即民族之大財富；盡破一切傳統，無文化，乃成無產、唯物。馬克斯乃一猶太人，亦如耶穌，無深厚之家國觀。惟耶穌則獨尊上帝，馬克斯則轉主唯物。列寧、史太林，則非其比；毛澤東則更非其比。列寧借共產思想作政治運動；毛澤東則借作文化運動，一若非掃盡中國五千年舊文化，即無以完成馬克斯之思想。今國人於馬、列、毛三人亦渺知辨。

中國社會擁有四五千年來親親尊賢之文化大傳統，唯物史觀絕不相當。中國人所重在「同德」，非「共產」。然則當前如鄧小平，果欲行「中國式之社會主義」，首當知親親。家庭宗族百姓，一國如一家，公中有私，私中有公，非無產，亦非共產。深一層言之，則財富絕非人生要











此乃學者之三大要事，孔子未作定論，亦未加詳論，僅粗引端緒，以待學者之自思索，自體會。又曰：

不憤不啟，不悱不發。

教者之啟發，必有待於學者之憤悱。故教者如一鐘，大叩則大鳴，小叩則小鳴，不叩則不鳴。孔子又曰：

不患莫己知，求為可知。

盡其在我，知與不知，事屬他人。人我之間，不得不有此一線條。此線條即中國人所謂之「禮」，乃中國人生、中國文化主要精神之所在。

西人似無此線條，亦知盡其在我，而不留他人餘地。教者儘為教，色彩太濃，已侵染淹沒了學者之地位。惟恐人不知我，不厭在我之表現，則人我之間，倘其見解不相投契，惟啟相爭，而不得融和成一體。貴賤之外，有貧富。富者崇樓峻宇，畫棟雕梁，務極其富有之色彩；相形之下，貧者之草廬茅舍，幾若不得成為家。貧富儘有界隔，而非線條，則貧富不相和。中國社會亦

非無貧富，孔子曰：

貧而樂，富而好禮。

貧者若不知人間之有富，自足自樂；富者則自戒誇耀。貧富之間乃僅見一線條，即孔子所謂之「好禮」。西方社會無此一「禮」字。家與家如此，國與國亦然。今人所謂「國際」，亦當使國與國之間僅有一線條，此即爲國界。同立國於天下，貴相和相通，不貴相爭相凌，故得有界若無界，此亦有道。一天下，平天下，即此道，亦如一國、一家、一身之爲道，各有部位，各有界線，而相和成一體。故人必自修其身，又能通於他人，不加隔閡，不加侵犯，則可以齊家、治國而平天下，而豈爭富、爭強、爭權、爭位之所爲乎？

今言通商，日中爲市，以所有，易所無，各得其所欲，交易而退，中國古代商業乃如此。其間當有信有義，而豈攘利謀富之謂？使必攘利謀富，求己之有，乃以致人於無；於己有得，乃必於人有失。則經商不如整軍，希臘轉爲羅馬，而循至於近世之帝國主義與殖民政策，乃有共產主義繼起。西方文化演進如此。此亦如繪畫之僅務於色彩，而不知有線條。

色彩外加，若具體；線條則本體所涵，若有若無，乃抽象。西方人生重外，重具體，如富、

如強，如權、如位，莫不相與重而爭之，有增無已，即自己本身人生亦爲淹沒。試問大富、大強，其對人生本身意義價值究何在？故色彩愈濃，而內涵則愈淡。此如飲膳，「五味令人口爽」，而或致傷及胃腸。又如「五色令人目盲，五聲令人耳聾」。又且口舌耳目萃於臉面，通於全身，傷及此則必害於彼，增於外有害其涵於內，即小可以喻大，即近可以喻遠。而西方人又好分門別類，專業以求，則其人生各部分之外加，其有害於人生全體之內涵者，亦推而可知。當前世界種種病痛，則皆感染西方文化有以致之。中國人生則務求有節有止，有廉有度，相通而不害其內，則積久亦自能及於外。此所謂身修、家齊、國治、天下平，吾道一以貫之也。

目之於色，耳不必知；耳之於聲，目不必知；互不相知，而自有其相通。所以人生當知有線條，而線條實非有其存在。西方幾何學，積點成線，積線成面，積面成體；此乃一說。亦可謂有體乃始有面，有面乃始有線，有線乃始有點；此則爲又一說。否則以無厚、無寬、無長之點，何能積成一長寬厚之體？果使點亦有其長、寬、厚，則點即成體，而幾何學亦無可成立。西方個人主義，若能真爲一個人，其生命無厚、無寬、無長，則何能成人之大群？惟當先有此大群，乃始有國、有家、有身。有此大群之和通而合一，悠久而常存，故得在此群中成其爲一人。見父母必知孝，見兄弟姐妹必知友，夫婦相處必知相愛敬，君臣、朋友相處必知有忠恕。其一人生命之有

長、有寬、有厚，皆於其身外之家、國、天下得來。儼僅視一身爲我生命之所存，而家、國、天下皆在我生命外，與我生命無關，則我此一身，豈不將如西方幾何學上之一點，無長、無寬、無厚，又烏得謂之爲有生？故人生之內涵應爲仁、孝、忠、恕之「明德」，人生之外揚應爲修、齊、治、平之「至善」。大學「三綱領」已言之。今人則以食、衣、住、行爲人生，不以身、家、國、天下爲人生，則誠孟子所謂「人之異於禽獸者幾希」矣。

原始人類先有此天下，群生演進，乃有國有家，乃始有今日之人生。有巢氏、燧人氏之世，當已有群，斯即爲天下。庖犧氏興，其時當建有國。庖犧氏始定嫁娶之禮，而其時或尚未知有家。自神農、黃帝以至於堯、舜，而中國人群家、國、天下之各線條始漸顯。此下中國人繼此演進，而始有今日之中國。

希臘人海外經商，非不知有天下，但抱個人主義，則天下僅爲人類謀生外面一環境。猶太人到處播遷，亦非不知有天下，但謂人類創始於亞當與夏娃，則亦仍是個人主義，而天下大群，亦在個人生命之外面。直至近代西方，仍爲個人主義，無天下觀。國與國相分裂，以侵略吞併爲務。僅得有小家庭，而夫婦仍以自由離婚爲個人之權利；近乃盛行男女同居，而婚姻制度可有可無。則可謂直到今日，西方之「國」與「家」，實尚未成體，相互間仍不能如中國古代之各有其

線條。「天下」終如一外加物，惟「個人」乃有其確定之存在。

釋迦佛教，認生、老、病、死爲人生「四苦」，若求擺脫，乃有「四大皆空」之說，則整體人生失其意義，但實仍爲個人主義。耶穌唱爲靈魂上天堂，而有「世界末日」之說，則整體人生失其價值，而各自一靈魂，則仍屬個人主義。惟中國人觀念，則修、齊、治、平，個人生命即在天下、國家整體生命中，而又爲天下、國家整體生命之一中心、一本。此說乃恰合於幾何學中「體、面、線、點」之觀念。大學「三綱領」、「八條目」，即明白昌言個人與天下之融成一體。「三綱領」中之「明德」屬於個人，亦通於天下，故「明明德」斯必「親民」。惟此乃「至善」，既可普及於天下，亦可單屬於個人。知此義，乃知人生之有「止」。「止」亦人生一線條。西方人則儘在色彩上著意，求富求貴，爭權爭利，個人如此，家、國亦然，有進無止，前途難言。將來不可知，即如過去無存在，而人生則終於在不斷前進中落空。

是則西方人生雖重外加，而所加則只在「點」上，不在「體」上。既不在體上，亦不能有長度、寬度，愈務其厚，而愈見其薄。觀於當前之人生，豈不然乎？





足乎己無待於外之謂德。

是也。人類既具此德，便演出「仁」來，仁乃人之德性中一最先亦最高之項目。有此內在之德，與外達之仁，乃始有一切人道可言。孔子曰：

志於道，據於德，依於仁。

是矣。孔子言人文之道，而其道乃由天來。孔子十五志學，五十而知天命，即知此人文大道之本源來歷。當謂「有道始有德，有德始有仁」，乃爲有當於自然、人文演進之道之大順序。老子重本輕末，乃有此失。

人類原始時代，惟見有自然之道；由是而演出「德」與「仁」，乃始有人文之道。「義」與「禮」，則爲推行仁道之兩項目。仁根於其內在之德，義與禮則仁之表現於外在之枝。孔子常「仁」、「禮」並言，而曰：

人而不仁，如禮何？



則仁在內，禮在外；仁爲本，禮爲末。至於「義」，在論語中其地位似尙不如「禮」之重要，故言「仁義」，或言「禮義」，義皆居次，有其遵依，似無獨立地位。

墨子始重言「義」，孟子並言「仁義」，而荀子則重言「禮」。孟荀皆闡揚孔子之道，孟偏內，荀偏外，孔子則執其兩端用其中，更爲周到而完備。老子言：

禮者，忠信之薄，而亂之首。

是亦謂禮當本於忠信。忠信亦德之內存，亦仁之所有，外見於禮，較之內存於德者，自易趨向於薄，非謂禮無忠信，讀老子原文自知。至其曰「亂之首」，則禮亦在治道中，非可謂禮即爲亂，亦讀老子原文而可知。

惟人道演進至於禮，當已爲人文之道之最高階層；離失於此即成亂，此亦無可疑。然則人羣果失於禮而亂，又當奈何？今姑爲老子續下一語，則或當曰「失禮而後法」。荀子言禮，韓非學於荀即繼言「法」。韓非書中，又多闡申老子義。司馬遷言：

申韓本於老莊，而老子深遠矣。

老子書不言法，此即較申韓之深遠處。而申韓實從莊老來，司馬遷所言，亦見其深遠。

中國重「禮治」，西方重「法治」。然西方社會亦非無禮，中國政治亦非無法，主從輕重之間，乃成雙方文化一大差異。中國古人言：

禮不下庶人，刑不上大夫。

此已「禮」、「刑」並言，惟禮在上，刑在下。此乃在西周盛世，宗法封建，禮乃其大端。宗法重「孝」，孝道乃仁道中最主要者，則宗法亦仁道之本。以今日語言之，政治即建基於人之「性情」。換言之，即建基於人之「德」。所以禮治亦即是「德治」，非可離人之德性以爲政而治。「刑」非人之德性，外於德性乃有刑。故刑法乃政治之末梢，非政治之基本，不得已而用於庶人，但決不能尙刑以爲治。

自孔子以下，可謂禮已下及於俗庶。儀禮十七篇，乃「土禮」，實起於孔子之後。禮既下及於士，遂亦廣及於庶人，而刑法乃亦上及於高級行政人員，即大夫一階層。因宗法封建，即不啻政府操於一家長、族長之手。春秋、戰國以下，宗法政府日趨崩潰，士、庶人升進從政者日多，則在政府中亦自不能只尙禮而不用法。禮下及庶人，而刑上及大夫，此爲秦漢以下政治與上古三

代政治一大演變，亦可謂乃由社會演變到政府。社會既變，政府亦不得不隨而變，是亦一種極自然之趨勢。

然變亦由漸不由驟。如西周之初，周公誅管叔，稱爲「大義滅親」。一門親族同執政，何得論法？以義滅親，乃禮之變，非法之所能定。下及戰國，如吳起在楚，商鞅在秦，乃客卿，非親屬，則可以法處，不以禮遇，「刑不上大夫」之說遂漸廢。下及李斯，以楚國一庶民爲秦相，父子同遭斬首，烏所謂「刑不上大夫」？漢興，蕭何與高祖同起，最相親，然其爲相，亦以罪入獄。行政不能無法，有罪嫌宜當下獄受審。然當時一般人心理，皆以周祚八百載，秦二世而亡，故群尊禮而鄙法，認爲既居宰相之位，又焉得下獄受審？士可殺不可辱，宰相尤爲士中之冠冕，豈得施刑？故此下漢廷大臣遇罪嫌，乃僅由皇帝賜死，不再下獄受審。乃以表示皇帝尊禮大臣，不敢以法相處；大臣自盡，乃表示其地位之尊，其人格之高，而死生則猶在其次。故此下中國武臣有「寧爲殺頭將軍，不爲降將軍」之風。下至宋儒，亦有「餓死事小，失節事大」之說。此皆重視「禮」在「生」之上。孟子已言：

噤爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。

所謂「無羞惡之心，非人也」，「羞惡之心，義之端也」。禮之本在仁，而禮之節則爲義，過此一步，雖死不蹈。中國文化傳統尚禮之風有如此。尚禮則主者與受者，人我易成爲一體；尚法則執法者與犯法者，彼此敵對。故禮啟和，法啟爭，此爲二者之大別。今人競慕西化，輕禮重法，乃以西漢賜大臣自盡爲「帝王專制」之一證；此猶指鹿爲馬，而竟不知馬之外尚有鹿。萬物有生，何必只是一形？可悲亦可歎矣！

從中國文字言，「禮」即「體」。詩云：

相鼠有體，人而無禮。

鼠屬自然生命，有此體，即有此生。人類進入人文生命，單有此身體，則僅爲禽獸生；前進而爲文化人生，則必處大群中以爲生。禮即是此大群之生之體。飲食、衣服、居住、行走往來，此屬維持生命之手段，而非人類有生之體。人生之體在其群，非可單獨以爲生。禮則以處群，離群即無禮，斯不得有人生之體矣。衣食住行所需，皆屬物質，皆在身外，亦僅以補給維持此身。其生命之內存於心者，則爲人之情感。中國人則謂其最主要者曰「仁」，仁即人生群居之情。故曰：



相通相和，成爲一體，則亦可謂禮厚而法薄矣。中國社會既貴禮，彼此相通，則不待法之制其外。余抗戰時寓成都北郊賴家園，識一老農，年踰八十，其家距成都府城不到二十華里，步行兩小時即達，但此老農終其身未到府城。中國人未赴城市，未睹官府衙署者，到處有之。晚清一德國人至北京，城內亦有警察裝門面，城外無之，大驚奇。遂留中國，研究中國文化，讀中國書，成爲西歐一有名之漢學家。中國廣土眾民，乃可無警察，近代國人則亦謂之「帝王專制」。不知民眾尊王，乃其禮，而政府之統治，亦不待警察。此亦中國文化一特徵。

中國崇禮，精義深旨，繁文縟節，非片語可盡。如衣服，西方人主要在求個人合身，中國人主要則求在群中得體。故西方衣服亦一種藝術美，即使特出群中亦爲美；中國則衣服之禮亦在道義中，非可謂之乃藝術。但亦可謂中國道義乃人生最高藝術，則中國之衣服是一種群體美，須其融入群體以爲美。故西方人袒胸露臂，衣服可不掩其肉身，衣服乃是「藝術美」，肉身則爲「自然美」；中國則以衣服掩其身，露其肉身，則爲非禮；冠冕裙釵都爲禮，非爲美，故曰「得體」。亦可謂此乃中國之一種「抽象美」，即「人文美」，乃屬「精神之美」。西方則重「具體美」，即「自然美」，實亦一種「物質美」。

如平劇，梅蘭芳、程艷秋皆以男性爲名旦，亦有以女性演男角者，男女互易，不覺其不自



孟子曰：

規矩，方圓之至。

方圓亦一抽象，規矩則落於具體。西方人重具體更甚於重抽象，柏拉圖榜其門曰：「不通幾何學，勿入吾門。」幾何亦一種抽象之學，而柏拉圖之於方圓，則從具體求之，認為真方真圓乃在天上；落入世間，則其形非真。是世間實無抽象可求，則西方人之重具體，亦由此可推。

今以禮言，天子居朝廷，進宗廟，萬方諸侯皆來朝，雅頌即屬治平之大禮。然庶人賓主相聚一堂，亦同是禮。中國人以天地萬物為一體，「關關雎鳩」通於夫婦之禮，「呦呦鹿鳴」通於賓主之禮。上下交相敬。孔子之在魯，進而仕，退而離去，魯君及三家皆於孔子致敬禮。其游齊，及在衛、在陳、在楚，各國君臣亦均知敬禮。老而返魯，魯君臣仍敬禮不衰。雖不聽孔子言，而敬禮有加，孔子當身固親受之。蘇格拉底在雅典，青年相從講學，乃下獄幽死。其所講較之論語，一屬玄言，一屬實論。孔子對時政明加譏評，而備受尊養；蘇氏未有具體陳說，而遽嬰罪戾。尚禮重法，東西社會顯不同。

孔子後有墨子，亦顯獲諸侯之尊禮。下至於孟子，「後車數十乘，從者數百人，傳食諸侯」。



見梁惠王、齊宣王，皆當時一世鉅君，其致敬禮於孟子者又何如？而柏拉圖則在自己宅第中，講學著書，不聞雅典政府於彼致敬禮，亦不聞其他城邦社會上下於彼有若何之禮遇。

下及羅馬，希臘諸學人多以家奴爲師。猶太人耶穌，自稱上帝獨生子，於偏僻小漁村傳道，信從者得十二人，而上十字架與兩盜同釘死。其徒乃潛入羅馬，黑夜地下講道。其時乃值中國西漢之初，如淮南王、河間王，皆廣攬賓客群聚講學。其風傳至中央，武帝亦心慕之，乃以天子之尊，禮賢下士。朱買臣以會稽一樵柴漢，其妻恥而離之，武帝乃加親遇，任爲宮庭侍從。朝廷無此用人之法，而帝王有此賞識之禮。在上者有禮以親其下，在下者又烏得無禮以敬其上？而今國人則鄙之曰「專制」。不知「專制」、「民主」，皆西方語，皆從法律制度言；中國則崇禮。叔孫通爲漢定朝儀，尊君卑臣，後代學人譏之。禮之深義，叔孫通固未足與語，但其所定朝儀之尊卑，亦與近代國人所深譏之專制有別。要之，「禮」與「法」必當辨。

在上既重法，在下者亦不得不對法有爭。耶教徒始在社會下層興學，首爲在下犯法者作律師辯護。次爲醫，爲貧病者治療。但避不言政治，乃由納稅人爭選舉議員，始成民主政治。政府徵稅，必得納稅人同意，此亦法，非禮。至如爲君者上斷頭臺，政治領袖稱「公僕」，更爲非禮。上下無禮，何以言治？此爲西方歷史演進與中國大不同處。

中國人道貴「人」，而西方無之。如言「男人」、「女人」，在中國語中同是「人」，而西方則分別爲兩字，無同一「人」稱。又如中國語，「希臘人」、「羅馬人」、「英國人」、「法國人」同是「人」，而西方則主要以地區爲分別，亦無共同一「人」稱。即此一端，可證西方人自始即無一共通的「人」之一觀念。孟子曰：

彼人也，我亦人也。

西方似無此觀念，則宜其個人主義之伸張，非賴法，無以成爲群。中國則在大群中有個人，由禮以見其相互之分別。若果各個人本自分別，則獨立、平等、自由，何待有禮來再加以分別？然果各以獨立、平等、自由爲務，則何以成群？群日大，爭日烈，惟有繩之以法，而法亦終難以作長久之維持。

今國人則一慕西化，惟知法，不復知有禮。夫婦之禮，則謂之夫婦之不平等待；父子之禮，則謂之封建思想；君臣上下之禮，則謂之專制政治。清末譚嗣同有言：「中國有五倫，西方人惟朋友一倫。」其實中西雙方之所謂「朋友」亦不同。苟使西方人亦知有如中國人所謂之朋友，則烏得不知有父子、兄弟、夫婦、君臣其他中國之四倫？譚嗣同受知於光緒，終以身殉，中國傳統君

臣之禮未盡擺脫。此下如王國維，曾爲宣統師，乃不雍長辯，終亦於頤和園投水自盡。此亦有君臣之禮存其心中。然譚、王兩氏此等行爲，拘小禮，傷大道，實未可謂有當於中國傳統尊五倫之要旨。王國維昧於民族大義，堪供嗤笑姑不論；譚嗣同在保王變政運動中爲「六君子」之一，其所爲雖亦忠君愛國，實亦不足爲當時之楷模。中國人之知禮守禮，其中乃有一套大學問。王國維治文學，獎許及於曹雪芹，實已深染西化，未能通達大禮可勿論；譚嗣同首得讀王船山遺書，出處進退，此誠中國士人所講求之大禮所在，果以譚氏較之船山，則相差遠矣。通時達變，大仁大義，此乃中國尙禮一重大精神之所係，譚氏似不足以語此。

禮之大者姑勿論，而論其小者。余生晚清之末，幼時見婚禮中新娘必穿紅裙，禮畢即卸，平時決不穿。遇家族有禮，始得再穿；死後入殮又必穿。紅裙乃婚姻之表幟，女子必成年出嫁始得穿，所以每逢穿紅裙，即不啻告其已爲一成人，必鄭重將事，是謂「禮教」。此乃教其心深處，而豈法律禁戒所能及？不憶何時起，遂不見此紅裙，此之謂「禮廢」。

中國稱衣冠之邦，亦不憶自何時起，男子乃無冠。尙憶民國十六、七年間，教書蘇州中學，講堂上學生二、三十人，各戴一帽，各不相同。余告諸生：「如此成何形態！」然其時尚各穿一長袍，以後則長袍亦不見。衣與冠皆以蔽身禦寒而止，不知國家社會遇大典禮，何以爲容？但當

時尚有此感想，此後則並此感想而無之。

又其時中學開學、放學必在禮堂行禮，大學則無之。喪禮爲中國社會相傳一最大典禮，今則盡在殯儀館舉行。弔者可集千人以上，送葬則數十人而止。公墓興，私墓幾廢。要之，喪葬已變成一公共儀式，私家哀情轉非所重。喪服亦廢。中國之人生變、文化變，當以禮之變爲最重大、最首要。所變者，不在其儀式之表於外，乃在其情感之存於心。中國民族成爲舉世最大一團體，其來源首當及於其心之能有誠。孔子曰：

人而不仁，如禮何？

迄今則人而不仁，無情無禮，不知將何以維其後？但遇一運動會，則觀者可上萬人，又有「聖火」傳遞，更形隆重；國家大慶典，遊行結隊可達數十萬人，一時喧傳謂其空前；皆尙局面觀瞻，不問內心情感，一散會則渺不復存矣。此非「禮」變，實乃「心」變，乃實際人生一大變，此社會將何以維持？今日國人深慕西化，則惟有待西方人來作維持，庶國人有所追隨。

實則西方自始即是一商業社會，個人之交接，以及群體之團結，皆賴財富。故不貴禮而貴法。中國此下立國，群認惟有進爲一商業國家，乃始有望。西方又是一宗教社會，宗教亦有禮，







「行」。中國則惟以「德行」爲教育主要目標，顯成中西文化一大歧點。即中小學教育亦然。中國近代新教育一切皆承襲西化，但傳統心理積習一時未能盡皆祛除，故於各門課程外，又特加品行分數一項，此見未忘德行教育之重要。故德育在智、體兩育之上，而其實際重要性則爲智育。

體操、唱歌兩科，本屬身心修養，而在中小學中，則視爲附屬課程。中國傳統教育首重禮、樂，即猶近代之體操、唱歌，而近代則轉不重視。定爲德、智、體三育，乃爲注重運動，甚至出國競賽，爭取國家民族榮譽。其實運動只是一項技術，果爲私人健康衛生，則不需做種種比賽，多耗精力，而有損智育之進修。甚至各項運動，乃分別成爲各項專門教育，或跑步，或跳高，分別至數十項目，一青年即專門受此一項之訓練。如此以爲人生之教育，從中國傳統教育言，眞可謂無理之尤。

「群育」一名，尤不可通。人之處群，端賴德性，次之則爲知識。中國傳統言齊家、治國、平天下，乃德育，亦智育，此即是群育。除卻家、國、天下，更何有群？中國傳統又以父子、兄弟、夫婦、君臣、朋友爲五倫，除此五倫，又何有群？至如日常生活乃及開會、旅行等，皆當有德育，並需有智育，除德、智兩育外，不需再有「群育」一名稱。苟使除卻德智，特別來提倡群育，不知如何提倡法？果其群育別有一項技能，則就中國傳統觀念言，可謂乃反群育之至。



「美育」則更難獨立成爲一目標。西方哲學家有「眞、善、美」之分，中國則無之。不善而美，要不得；不眞而美，亦要不得。善而誠即是眞，亦即是美，此即是一種「德」。但中國傳統在人文方面，很少言一「美」字。即如女性，中國詩人有「淑人」、「佳人」之稱，但亦少以「美人」爲尊稱。故以中國教育言，決不能有「美育」一名目。亦可稱中國有「藝術學」，但亦不得稱之曰「美學」。今乃有「德、智、體、群、美」五育，可加分別，各自發展，則歌女、舞女亦經美育，核武專家亦經智育；此等教育之於人類，其爲禍爲福，恐難判定。依中國觀念言，中道而行，爲一善人，此其「自由」；違道爲惡，則不得有自由。同爲一善人，斯即「平等」；求富求貴，爭權爭利，斯即求爲不平等。處群惡中，仍可爲善，斯即我之「獨立」；富貴權利，則必爭於人，取於人，非可獨立得之。凡中國人之大群相處，自立爲人，則惟一道，曰「德」曰「善」，斯即中國教育傳統之大宗旨所在。中國人又以「立德、立功、立言」爲「三不朽」，然「業」與「言」皆隨其「德」以立。苟非有德，則又何業、何言可立？故中國傳統最重此「德」字，而知識在其次。「德」乃共通性，「知」則有分別性。愈分愈細，則忘其共通所在。如今又並言德智體群美五育，則德與智之意義與地位，已遠爲低落。當前之人生日歧，世亂日亟，人莫不惶惶然不知所歸嚮，亦胥此之由。在西方傳統下，則惟歸嚮耶穌。兩年來，羅馬教皇每赴一



又何得專責社會與家庭以爲教？今人因青少年犯罪問題，不能詳究學校教育之得失，反以責之家庭與社會，則學校豈反無其責？孟子曰：

遁辭知其所窮。

此等多立名目，廣爲說法，實皆「遁辭」。當前世界其途益窮，其道益窄，則遁辭亦益張。如人人爭財求富，則有各種科技以及各種企業方法以輔導其發展，復有種種法律以防止其氾濫。又人人爭權求貴，則有民主政治結黨選舉等種種規定以使其步伐之常有範疇，復有種種法律以防其踰越。一若思慮周詳，防備嚴密。然而舉世之求富求貴，循至國與國、群與群相爭相亂。當前世變，今日不知明日，群言龐雜，實多遁辭，各有所獲，亦各有所窮。觸目驚心，寧非明證？

途窮則知返，西方人則必返之於宗教。果使人人不求富，不爭權，盡到禮拜堂懺悔禱告，斯亦未嘗非一道。終奈其稍安則思變，仍趨權、富一路，又將來一次「文藝復興」；而當前之世變，則仍必接踵追來。然則人生究何望？曰：仍必望之於教育。教育與宗教大不同。教育重在人性與其當前之處境，此則正中國傳統文化特殊精神之所寄。國人不此之究，而一惟西化是慕，斯亦無奈之何矣！

中國古代不言「教育」，而常言「教化」。「育」、「化」二字，有「自然」與「人文」之辨，倍當深究。如養育嬰孩，此屬人文。易言：

果行育德。

此「育」字，則深具自然功能。中庸言：

贊天地之化育。

「化育」連言，實多屬自然天道方面，而「教」則偏在人文方面。西方教育與宗教分離，偏在人文。中國則言「教化」，一天人，合內外，更重自然方面。孔門四科首「德行」，「德」本於「性」，則人而通天，由人文而重歸自然。此乃中國文化中教育一項之重大目標所在。故西方宗教重在死後，而中國教育則重在生前。顏子居陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂。人文修行之與自然天道，短暫狹小之個人生命與廣大悠久之宇宙生命，均已融為一體，顏子乃可謂受孔子化育最標準、最理想一人物。其內心之樂，又何樂如之？而顏子不壽。儼以近代國人教育觀念言，或當謂顏子於體育有未盡，而於群育、美育，顏子似亦皆有所缺。然顏子則謂：



少年時，尤在其中年、晚年，時時有學。即爲官從政，亦多不忘學而好之。至如西漢初曹參，以一軍人，任齊相，乃知遍國中求賢問學。賈誼陳政事疏，主太子必從師爲學。此下即帝王亦有師，亦向學。四鄰受中國文化，如朝鮮，如越南，如日本，帝王從師，亦多有之。

西方則政治領袖惟有信宗教，不聞尚有從師爲學之事。而西方人士所謂「學」，亦多在人文界，甚至有「反抗自然」、「戰勝自然」之口號。故教育愈發達，而人文地位愈增，不僅人自相爭，抑且與天地大自然爭，德性淪喪，而人心亦轉以不安不樂。如顏子之居陋巷，貧而樂，自亦不爲當代人所齒矣。

近代大學任教稱「教授」，實本一職業。其所傳授之知識，亦儼如一商品。來學者多知識、多技能，亦如一商人之能自成一資本家。則西方教育豈不亦儼如一職業？中國教育則大道之行，爲政者亦當受教，而教之爲業乃高出於人生其他一切業之上。「天、地、君、親、師」，師之地位之尊如此。故中國人每不敢自稱「師」，孟子曰：

人之患，在好為人師。

但不諱言「學」，故「學者」乃爲人類一最高尊稱。今人不知中國傳統文化中此等深義所在，乃



人生豈能有新無舊？果人生無舊，尙有何情味？天地更是一舊，天地變新，則人文何所寄託，又何堪留戀？抑且西方人亦喜舊。埃及金字塔，競相重視。埃及尙非西方直接之祖先，希臘則更受重視。余遊英倫，參觀其牛津、劍橋兩大學，尤其是牛津，亦可見英國人尊古崇舊之心理。余遊美國耶魯、哈佛兩大學，美國人心理尊古崇舊大體亦然。哈佛一小樓，專以招待外賓，自路右遷路左，自基層起整棟遷移。屋宇不大，陳設亦簡，儼另構新屋，既省財力，又可創新規模，而哈佛則以能保持此一舊屋爲榮。又如芝加哥大學，新校舍落成，牆壁故加塗飾，以減其全爲一新學校之愧慚。

惟西方人之慕古好舊，重在外面物質上；人文方面無可慕無可好，乃付闕如。學術方面亦僅知以人爲學，不知學以成人，故僅重學，不重人。即一人生哲學家，其人生亦無足稱道。中國孔子，除晚年作春秋外，本非有意著書。論語乃薈萃其門弟子所記，言簡意深，後人闡申不盡。更要者，乃由孔子之學以成孔子之爲人，故曰：

吾無行不與二三子。

又曰：



如有所立卓爾。

反求之己，則先得吾心之同然，一貫相承，何待自起爐竈，再創新說？希臘如柏拉圖，一意著書立說，所言務求詳盡，期無罅縫，乃使後起者不能不趨變趨新，別成一套。故亞里斯多德謂：

吾愛吾師，吾尤愛真理。

其實西方人所謂之「真理」，乃在人生之外，則亦宜其人各一說，可以日變而日新矣。

故中國人之慕古好舊，乃在人文方面，尤要則在人生內部之本身，即心性方面；而外面事物，則轉加輕視。中國人慕堯舜，而堯舜時一切器物此後盡無存在。宮殿、墳墓亦無可考。迄今古蹟留傳，則首惟曲阜之孔林。中國人好古守舊之所偏重，即此可見。

人生有異同。中庸言：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

「性」與「道」，乃人生最大相同，亦即最大相異處。此即所謂「命」。地域不同，世代不同，

時空異，斯凡人之性與其所行之道亦必有相異，故人生事業各相異。尊其大同，人生雖只百年，而性命自可常存；尊其小異，則所得甚少，而所失則甚多，轉不如一器一物有其相同，斯得長留矣。

如爲一網球家，即不得同時爲一足球家、籃球家、棒球家。如從事開礦，即不得同時又從事於造船。又所事相同，必於競爭比賽中始見「我」。運動會必爭一冠軍，工商諸業，必爭爲一廠主資本家，始爲出人頭地。但得於己，必失於人；又不能常保。人群日相爭，終不得安樂，而常陷於紛亂。今之世局豈不如此？

實則同異、內外亦無可深辨。人皆求同，但亦可傑出異人；人爭求異，天下烏鴉一般黑，又何以異？各尊一己之性命，事若務內，而孝弟忠信則必見於外。各重一己之事業，務外而無己，無己又誰其成者？論新舊，實一體，無舊則無新。故心理物象，有可辨，有不可辨。天地大自然，乃亦日變日新，但亦一常仍舊。

近日國人好言新，但凡所謂「新」，實指西方言。其實乃亦有中國遠出於西方之上之新。如言「國」，中國遠自黃帝、堯、舜以來，列國並存，而共戴一中央政府，其元首爲帝、爲天子，成爲統一之大國，此事遠早於西方。中國人言一統，有統亦有散，統益大，散益遠；西方則有散

無統。本於散以求統，則難大難久，至今乃爲一四分五裂之天下。中國之國統，乃由人生性命之統來，而中國人則謂之爲「道統」。西方重物質，亦以物質建國，曰「富」曰「強」皆是。今之資本主義與共產主義，民主自由與極權獨裁，亦從人生外部之財力、權力上生此分別，與人類心性之共同大生命無關。故其所爭，亦惟在「力」不在「道」，有強弱，有勝負，而無是非、本末可辨。中國自民國成立，民主憲政，定時選舉，政府按年改組，但立國大本則以個人經濟爲立場。此亦可謂由散求統，但七十年無寧日，竊恐其終難如往古傳統之可大而可久。則國人當前之喜新厭舊，亦不啻捨本務末之謂矣。

又如學校，遠自西周中央已有辟雍，乃至鄉里之庠序，此不詳論。而國立大學之創立，亦遠自西漢武帝時。豈不中國之「新」實遠早於西方，乃若益見其爲「舊」。中國儒學傳統遠自周公、孔子，綿歷三千年，包括了一部中國學術文化史，可謂政治史亦在其內。守舊、開新，一貫相承，學術文化乃一大生命，又何新舊可分？中國民族五千年之生命，所繫亦在此。若必斬絕舊生命，始能產生新生命，試求之宇宙生物，又寧有其例？

又中國社會師弟子相從講學，主要乃在中年以後。顏淵、子路從學孔子達三十年之久，直至明代陽明講學，其弟子相隨亦多達二、三十年以上。此風下迄清代猶未變。故書院講學就世界教



來倡導科技、財富，再由擁有財富人回頭來向政府爭權力，而主要根源則在科技上。能發明科技而加運使，乃得爲新人才。「人才」建國，實即「科技」建國，物爲主，當重；人爲副，可輕。自中國觀念言，則本末倒置。若更求重人而輕物，則中國人之「舊」或將又轉爲此下世界之一「新」。期吾國人能於人、物輕重，乃至風氣新、舊間，面對當前國際之實際情勢，而再加深思。於一務求新中，風氣人心能轉一新方向，更臻一新境界。不僅吾國家民族前途所賴，亦於世界情勢增添一新希望。幸吾國人能勿忽此。





大體爲政府百官、宗廟社稷、貴族家庭及農工住宅一集合區，而以政治爲中心。農作地在郊外，田中有廬，以便春耕、夏耘、秋收之操作，冬令則歸城居。百工城中授宅，生活有廩餼，其操作等如一藝術活動，僅給公家之需。商人最居少數，亦居城中，僅供上層國際貿易，亦官給廩餼，不爲私生活顧慮。農人最勞苦，然井地授耕，亦僅供九一、十一之稅，生事易足。故中國古代實一「宗法社會」，乃同一血統之共同生命一集合體。雖分貴族、平民，亦團聚如一家，與西方社會大不同。農、工、商各有盈餘，乃擇城中曠地，日中爲市，各以所有易所無，交易而退，如是則已，非如後世有商店舖之街道。孟子曰：

勞力者食人，勞心者食於人。

各有所勞，亦各有休閒。而勞力者之休閒，則由勞心者爲之安排。

詩有豳風，豳非國非都，僅一邑。從其七月之詩細玩其農民生活，勤勞即似一休閒，操作同是一娛樂，融成一體。非於勤勞、操作之餘，來別尋一休閒娛樂。此實中國人生活一理想境界，遠在三千年前之豳農已得之。此下歷代有「憫農詩」。農人生活固可憫，然玩賞其詩，亦一如豳詩所吟唱、所描寫，其生活非真有可憫。其他鄭、衛、齊、晉、秦、陳諸國風詩，民間風俗各



不同，然同有休閒娛樂，爲此下三千年來國人同所追慕，故得同與二南、豳詩傳誦不絕。

當時貴族生活則備詳於雅頌諸什。祭祀、盟會，朝聘、宴享，凡屬軍國大事，政治要端，莫不行之以禮樂，實即當時勤勞操作與休閒娛樂之凝合結晶。此乃中國人生一特性。雖曰「禮不下庶人」，然如多獵、春漁，貴族、平民集體舉行，既以表上下之親和，亦以習武備戰。治社會史者，苟於中國古禮細加闡尋，則知中西人理想之大不同所在矣。

又兩軍交戰，個人之死生，集體之存亡，決於片刻，此乃何等大事！然讀左傳，晉楚城濮、鄢陵三大役，乃及其他戰事所載，在兵刃交戰中亦多有禮，參插有許多休閒娛樂成分之種種雅事嘉話，尤見中國人生之特殊性格與其特殊面目，非如西方小說家描述戰事憑空想像之所能及。在中國，戰鬥人生亦幾如一種禮樂人生，乃形成爲一種極上乘之文學人生，亦即藝術人生。非有文化傳統之極深積累，又何克臻此高雅之一境？

中國之爲「四民社會」，遠在春秋初年即見有「士」之一階層出現。而孔門儒家在春秋晚期最見特出。論語鄉黨篇纖屑記載孔子之日常生活，其他十九篇中，亦幾於每篇有之。孔子乃中國一大聖人。「聖」乃指整體全人生言，非指其一特殊面。西方人對人生無此觀念。周濂溪言：「士希賢，賢希聖。」乃希其全人生。大思想、大哲理，終屬人生之一方面、一部分，憑此即成爲西方



人生著想，則必有家有國，有父有君。既有己，必有人。有愛亦必有敬。斯之爲「禮樂精神」。故中國人對上帝鬼神，有禮亦必有樂；專爲個人獨居，有樂亦必有禮。此之謂中國之「禮樂人生」。周公制禮作樂，夏商之際已遠有其淵源。

楊墨之後，莊周老聃道家繼起，亦如楊墨，不言禮樂，消極無爲更近楊朱。但亦能於休閒娛樂中不廢勤勞操作，而旁通於儒。孔孟儒家之積極有爲，近似墨翟，但特重休閒娛樂，則旁通於道。中國後代人生，則兼采儒、道，樹立一大中至正之理想。中庸、易傳成書，當已在秦代，已指示其蘊嚮。要之，則亦以倡導整體全人生爲主，與西方哲學之別於人生外求真理者不同。

次論文學。詩三百後有屈原離騷。屈大夫忠君愛國，投湘自盡，離騷篇中所呈之文學人生，亦即禮樂人生。宋玉、景差慕師爲文，勤勞操作，而非其整體全人生之暴露，乃始近於現代國人所稱重之「文學」，僅技術，非生命。漢賦亦欲追踵雅頌，但非但內容不符，而徒騁辭藻。揚子雲悔之，謂「雕蟲小技，壯夫不爲」。故司馬相如實亦宋玉、景差之流。惟如長門賦等尙稍存古意，然以較之漢樂府所收民間作品，則尙非其倫。

最堪上承屈大夫之流風者，晉、宋間有詩人陶潛。誦其詩文，可想像其整體全人生。此即一禮，其作品乃一樂。陶潛爲人，亦可謂儒、道兼融。其心性生命與其生活作品，亦合一無間。如

是始謂中國文學之上乘，亦即中國人生一楷模。陶潛生平，有情志，無事業。言其情志，則田園飲酒；言其田園，則鷄鳴犬吠，五柳一松。其作品乃堪與屈子離騷上下媲美，則古今無異辭。屈原爲仕宦中人，陶潛則隱逸中人；如諸葛亮，兼此兩型，高臥隆中，自比管、樂，隱逸中不忘仕宦。及其白帝城受託孤之命，軍國大事寄於一身，但仕宦亦一如隱逸。諸葛非文人，其出師表、誠子書，亦傳誦千古，無愧於屈、陶。既曰「鞠躬盡瘁」，又言「澹泊寧靜」。食少事煩，而一生如在休閒娛樂中，亦可謂儒、道兼融一人物矣。片語隻辭，凡此流露，亦皆得成爲大文學。「一爲文人，斯無足道」，自然流露斯乃真文學，刻意爲文則終爲一文人。

即如樂毅報燕惠王書，後世奉爲戰國時代第一篇文章，但樂毅非當時一文人。莊周著書入子部，今人謂之哲學書。司馬遷太史公書入史部，今人謂之史學書。而此兩書，則同爲中國文學之冠冕。漢初賈誼，作過秦論，上治安策，皆屬政治文字。雖作鵬鳥賦，但後人終不稱之爲一文人，然尊之爲中國一大文學家，則絕無愧色。故在中國，「文人」與「文學家」乃大有差別。中國古代最高文學，皆出自非文人之手。宋玉、司馬相如始有意爲一文人，然終不得成一高標準之文學家。東漢書始有文苑傳，而陶潛在宋書中入隱逸，不入文苑。及唐人修晉書，仍有陶潛，一若不列其人，即爲晉書損色；然仍列隱逸，不列入文苑。則中國古人之視「文苑」人物，其意

量輕重，亦由此可想矣。

此下在中國文學史上之第一流人物，爲後人歷久崇奉者，如唐代之李白、杜甫、韓愈、柳宗元，北宋之歐陽修、蘇軾，南宋之陸游等，莫不以其一生之整體人生寫入其文學中，而其作品亦即爲作者生平之寫照。故其文學之高下得失，乃胥視其作者之生平爲人而定。杜甫爲「詩聖」，李白爲「詩仙」，儒、道高下，亦依以定；此皆在人品上。至於所謂「神、理、氣、味、格、律、聲、色」，亦盡在其中。此亦中國文學一傳統精神所在。故凡屬中國之文學家，並不以文爲生。換言之，中國人之學，皆屬其人之品德，非其職業與行業。此如封建時代之農、工、商，其行業乃由官授，由公家廩給。其私生活則乃公職，非私業。中國社會中之士，實亦一公職，非私業。李、杜、韓、柳、歐陽、蘇、陸，莫不有公職，莫不有其生計安排。其文學寫作，則乃其閒暇生活之自由流露，乃其內在品德之表現發展與完成，絕不爲其私生活之職業經濟打算而有此寫作。或譏韓愈受諛墓金，然此乃當時門第積習，此下亦因承不輟；較之今人一意罵祖，又何遽爲非？愈亦豈爲此而起八代之衰，爲百世之師？非明乎此，則決不能知中國社會之特有情況，亦決不能欣賞中國文學之特有性格。中國歷代有書畫名家，亦豈如西方，有展覽會公開出售，乃始有其作品之成就？



彈弄泰然。城門洞開，兩老軍坐城門外，談諧作態，而司馬懿大軍竟不敢進空城一步。此其表現出一種休閒娛樂之人生，真可謂只應天上有，不在人間逢。中國歷代正史及各家詩文集，幾許大人物，驚天地，泣鬼神，遭遇著絕大艱難曲折，而竟以孔明城樓上琴韻悠然之心情應付度過，以完成其品德與事業。表出之於小說與戲劇，則人人易知。雖不能符合於文化深處之高度修養與其境界，而小說、戲劇亦遂得由此而預於中國文學之林。

中國後代文人，又常分詠漁、樵、耕、讀。柳宗元詩：

千山鳥飛絕，萬徑人踪滅，孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪。

此漁翁之生事艱窘，不見詩中，而其所處境界之寥絕塵寰，則供後世讀者想望無窮。其於樵、於耕，亦每見其如此。其於學者之讀，亦何獨不然？即如柳州之山水遊記，下至歐陽永叔之記醉翁亭，蘇東坡之賦遊赤壁，窮途潦倒，仕宦顛沛，遭遇人生中之大失意，而文中所表達，又豈非休閒娛樂之一種至高佳景乎？

隻身行役，本非樂事。而唐詩人張繼楓橋夜泊詩則曰：

月落烏啼霜滿天，江楓漁火對愁眠。姑蘇城外寒山寺，夜半鐘聲到客船。

江楓漁火，月落烏啼，山寺鐘聲，後人誦此詩，莫不心往，乃以不能同嘗此終夜對愁之苦味爲憾事。又如杜牧詩：

清明時節雨紛紛，路上行人欲斷魂。借問酒家何處有？牧童遙指杏花村。

於是此清明之時雨，路旁之牧童，杏花村中之酒家，亦常在後人心中。路上斷魂，乃亦同所嚮慕。勤勞操作與休閒娛樂，既已渾化融成一體，人生之悲歡離合，乃不如常情之所分別。孔子曰「殺身成仁」，孟子言「舍生取義」，殺身、捨生，尙所不計，勤勞操作，更復何言？岳武穆之賦滿江紅，文文山之作正氣歌，其爲大仁極義可無論；即詩人之對愁無眠，行路斷魂，論其心情，亦何嘗非孔門所唱修心養性之流風餘韻。中國詩中乃別有天地，別有人生，此則可與知者言，難爲俗人道耳。

故中國文化有其傳統，有其端緒，歷史、文學皆然，而社會人生亦已盡在其中。近代國人慕尙西化，群認中國乃一如西方中古時期之「封建社會」，非可與現代歐美工商資本社會相比。於



是遂認中國文學與其人物，莫非封建性、貴族性、官僚性，非現代所宜有。於是稱中國文學謂「死文學」，惟後世晚起之白話章回小說，尙稍近西方體裁，而書中之人物生活，則仍爲要不得。一如今人之意，不僅中國已往舊文學乃死文學，中國已往舊人生亦不啻是一死人生，此下則需有大爐竈，另加製造。則又誰來任此？

近人尙猶推尊清代曹雪芹之紅樓夢，乃有所謂「紅學」興起。賈寶玉、林黛玉之相戀，若有近似於西方，然本不爲中國人生所重，亦非曹雪芹著書用意之所在。詩、騷以下，歷代詩詞歌曲，亦多男女相戀；晚起之通俗文學，演義及戲劇中更多。余曾於論中國之悲喜劇中略抒其意。<sup>③</sup>即如蒲松齡聊齋誌異，盡以託之狐魅，而極富人情味。中國人生之可貴，正爲其人情味之到處洋溢，不擇地而出。父子、君臣忠孝大節，則尤人情味中之更深更大者。詩三百，首關雎，夫婦一倫又豈男女相戀而止？賈寶玉與林黛玉，亦當從中國文化大體系、歷史大傳統、人生大理想、文學大宗旨中加以衡論，於此亦始見曹雪芹紅樓夢一書作意之所在。

提倡新文學，先當提倡新人生。西方人生固是一「新」，但亦只是一「異」。中西人生如此，文學亦然。西方新文學乃從其舊文學中來，中國此下有新文學，亦當從其固有之舊文學中

③ 編者按：此指情感人生中之悲喜劇一文，收入全集內編中國文學論叢中。

來。若單論中西雙方之文學，則中國之變，實遠多於西方，此又不可不知。

元劇趙氏孤兒先傳入西方，德國文學家歌德甚加欣賞，謂其時我德人方在樹林中投石擲鳥爲生。其實趙氏孤兒事起春秋，不在元代。此見雙方文化演進深淺之不同。英國莎士比亞與我明代歸有光同時而略晚。歸氏善寫家庭鄉閭生活，瑣情細節，栩栩如生，至今讀之，猶如活躍紙上，尙能深入人心；莎氏則生世不詳，至今在英國仍無定論。故中國文學乃作者之內在人生，而西方文學則作者與作品可以絕不相關。若謂人生乃一勤勞，文學乃一娛樂，在中國則兩者一體，在西方則兩者各別，亦即就歸氏與莎翁兩人之生平而可知。此非文學相異，乃文化相異。兩人苟易地而生，不知其兩人之作品又如何？

同時又有魏良輔，孤居樓上，二十年不下樓。此下兩百年間，紅氍毹上，亦歌亦舞，莫非魏氏之新腔，即所謂「崑曲」。甚至滿洲入關，此乃民族興亡一大關鍵，而社會上魏氏新腔，依然演唱不絕。「商女不知亡國恨，隔江猶唱後庭花」，即至近世，崑曲仍尙流傳，較之歌德與莎翁，影響深遠，當猶過之。今日國人則惟歌德、莎翁是崇是慕。誠使善得其神髓，在中國文學史上，亦可另放一異彩。但歸氏、魏氏，何必輕之鄙之，定要其作品死去？民族自由，豈果如此？

胡適之提倡白話新文學，曾有過河卒子一詩，以自喻其不後退之意。其實象棋卒子不僅過河









農耕社會爲廣大，而其心意間，則終存一種封閉感、孤獨感。大都市人群相聚，亦不存有一種和通感、親睦感。有孤生，無群生，與農村社會絕不同。

農業社會中之工業，爲農業之副。最要如絲織，其侍奉蠶蛹，蒔桑採葉，待其產卵，照顧周詳，辛勤勞瘁，乃有過其侍奉己生者。故「農桑」並稱，其奉他生以還養己生，體貼周至，情意相似。又如陶業，燒土爲窯，對象爲無生物，與農桑若不同；然辨土性，則仍同其對有生物。人生出於自然，自然亦儼若一大生命。故陶業非如機械性之製造，亦可謂乃富生命意味，故其供日常應用，愈悠久，而愈生親切感。其販賣，亦與其他商品販賣意義有不同。

農人鑿井，爲「桔槔」以取水，莊周道家乃謂其具「機心」，將有害於自然與生命。此一層，討論人類文化演進，不當不深辨。機心起於功利觀。自然醞釀出生命，生命依順乎自然，非由功利觀主使。中國人不言「功利」，而言「道義」，乃一本之自然與生命，而功利亦不能外於道義而自立。此爲中國人文演進一重要原則。

中國商業起源亦甚早。然日中爲市，以其所有，易其所無，交易而退，與西方之城市交易大不同。故商爲農工之附屬，與農工之附屬於商，其意義亦大不同。不同深處，乃在人之心理上，在其對人、對物之觀念上。生命有其全體一貫性。其過程中，亦有種種變。必會合部分之變，從











反於人性？西方文學過分渲染戀愛若神聖，今則自由離婚日增，一結一離，內心之激盪轉變，所影響於其生命之全過程者，難以想像估計。其他則更何言？

生命過程中有戀愛，又有鬭爭。動物禽獸皆然。人文社會則婚姻求安定，戰爭求消失。中國人言「止戈爲武」。言其感情，戀愛屬「喜」，戰爭屬「怒」，而中國人則「哀」、「樂」尤在「喜」、「怒」之上；力戒「怒」，慎言「喜」。周武王「一怒而安天下」，但又言「哀兵必勝」，故在人文生活中，哀遠勝於怒。詩云：

琴瑟友之，鐘鼓樂之。

則樂又遠勝於喜。喜怒無常，最要不得。中國人分別喜怒哀樂之高下深淺，莫非有當於全體生命之意義與價值。西方人似對生命深處有所疏隔，事事物物僅重外面。哲學家探討人生真理，專尚理智客觀，摒棄感情，一若其與真理爲敵。而文學家又特好言感情，又偏重喜怒，皆觸景而生。事過境遷，喜怒無常；哀與樂則深著而常存。

中國人之生命觀，大之爲「通天人」，近之爲「合內外」，故其宇宙觀亦爲有機的。大自然乃一生命之大總體，此體即是生命一神靈，亦有其德性。人生即從此生命之大總體而出現，又歸



對日抗戰時，余在成都，有兩英國農業專家來考察灌縣都江堰水利工程。曾言中國農田施肥都用有機物，如河泥之類，盼加意保留；西方肥料用無機物，久則土質變，有損農作物，今乃知其害。余曾訪之金陵大學農系某教授，彼言西方人言如此，但吾儕仍當采西法。最近有日本京都某教授來臺告余，彼退休後築室湖濱，以種植自娛，試用東方舊習，以有機物爲農肥，效果甚佳。中國之治病、施肥，皆用有機物。此即中國觀念信自然即具生命性一徵。而西方科學，則必在自然中盡量發展其非生命之一面。此誠中西文化傳統一大相異處，不得不深加注意。

西方人看人群社會，亦若一無機體，好言「自由」與「組織」。人群集居，生命之總體機能即潛伏其中，善爲發揮，乃能以安以久；豈如一器物，可專以機械與組織來求其完成？中國社會尙「禮」，西方社會尙「法」。禮主利導人性，亦可謂乃有機的；法主防堵人性，屬無機的。西方社會組織皆由法，極權、民主皆然。工商企業，教會組織，皆憑法。馬丁路德之新教與後起之共產主義，亦皆憑其組織，即憑法以爭。故西方社會，不僅商場如戰場，即政治界、宗教界亦然。而耶、回兩教中古時期之相爭，乃至今不能平息。佛教具東方性，雖亦有分別，但無組織，無戰爭。人群自可有組織，亦見有力量，但無組織之力量，有時則更遠超於有組織之上。佛教來中國，至唐代禪宗，深入人心，掩脅全國，縣延達於千年之久，然亦非有特殊之組織。「棒喝」



西方人言「知識即權力」，但知識只是生命中一項次要工具，非即生命。故知識可分門別類，無整體。由此知識生長出另一知識，故知識有進步。西方人對知識，又分「歸納」與「演繹」。歸納則是一組織，演繹則實是一變相之歸納。如言：

人皆有死，蘇格拉底是人，所以蘇格拉底亦有死。

其實「蘇格拉底亦有死」一語已包涵在「人皆有死」一語中，故可說是一種變相歸納。中國宋明理學家分別「德性之知」與「見聞之知」。見聞之知得之外，乃事物性；德性之知發於內，乃生命性，其重要乃遠過於見聞之知。西方人只重見聞，不言德性。柏拉圖榜其門曰：

非通幾何學，勿入吾室。

幾何學乃機械的，無生命的；幾何學中所解答，實皆包涵在定律中，並無新意義生長。孔子曰：

過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉愿乎！

鄉愿「生斯世，爲斯世也善」，無個性，不重一己之內德，即是不重其一己之生命。知識即見







吾見其進，未見其止。

其在川上則曰：

逝者如斯夫！不舍晝夜。

又言：

後生可畏，焉知來者之不如今？

則生命有止亦有進，故孔子學不厭，教不倦。「至善」只是一境界，雖可止，而「學」則乃是一生命，不可止。耄老有如嬰孩，孟子曰：

大人者，不失其赤子之心者也。

赤子當學，大人亦當學。生命相通，時代千古亦相通。後聖之學通於前聖，而學則無止境。豈如是非之與權力，乃可定於一時一事而有所止乎？亦可謂東方人看生命，乃視其自幼到老之一段

進程言；西方人看生命，則重由我與彼之一種比較言。一重「時間性」，一重「空間性」。亦可謂西方人不知有「生命之學」，故亦不知有此等境界之存在。

宋儒言「德性之知」，亦即猶孟子所謂不學而知之「良知」。陸象山言：

堯舜以前曾讀何書來？

但中國古人自始即知讀此一部有機宇宙天地大自然之無字天書，生命與大自然起共鳴，此即其「德性」。只讀詩三百首中之比興部分，即知中國文化之深根固柢即在此。孔子曰：

智者樂水，仁者樂山。

見於山之寧靜生育，其內心深處即有樂，啟牖感發乃其仁；見於水之流行滋養，其內心深處亦同有樂，啟牖感發即為智。人類生命德性中之仁、智，即從大自然中來。人類中有先知先覺，亦從大自然來，此之謂「德性之知」。如何培養牖啟此知，中國人之傳統教育精神即重此。

自中國觀念言，身、家、國、天下，皆同一生命之一貫相承，層層包容，通為一體。西方人則一意加以分別，其病乃由中國道家莊周所謂之「機心」來。如言「國」，乃必分別為「土地」、

「人民」、「主權」之三者。人民之上，何以又必加一主權？非有人民，主權又何由生？必分人民、主權以爲二，此可謂不自然之至。改言「人權」，人各有權，苟不相通，群又何來？乃言「組織」，以組織來運用此「權」，此之謂「機心」，既非自然，亦非生命，乃憑空創造以求運用此自然與生命。機心之要不得乃如此。中國人則言，「天時」、「地利」、「人和」，三者合而成國，此始是自然、人文之合爲一體。故中國人言國，乃深具生命性；西方人之國，則只具機械性。人之爲群，在德不在力。一切人事須從生命上著眼用力，若以機械來求駕御人事，則無往而可矣。

## (二)

余一友，其女來北平投考協和醫學院學醫。一日，告余擬退學。問其故，言上解剖課，面對課桌上一屍體，心不能忍。余告以當改變己心，莫作一死屍看，只當一機器看，心變則自忍。踰月又來告，已心安。遂留校續學，十年後，成爲一名醫。此即西方醫術不存生命觀一證。

西方心理學言，人之知覺、記憶全在腦。但無目何見？無耳何聞？無鼻何臭？無舌何味？無皮膚亦無痛癢。使此腦離此身，更何知覺？故依常識，知覺在身不在腦，亦未可謂之不是。記憶

更難言。此身縣延數十年，使無時間積累，又何來有記憶？知覺與記憶乃生命中事，不盡在身，更不專在腦。但生命何在？豈不仍在身，亦在腦。使腦機能失靈，縱此身尚存，亦如已失去。

可知生命中實確有如機器之存在。生命乃有賴於此機器，而更有其超機器之存在。或言腦，或言身，皆可作一機器看。心亦身中一機器；但中國人言「心」，則非機器的。亦可謂「心」即「生命」，乃一超物之存在。此一存在非可具體指說，惟有心領神會，以心知心，更無他途可循。

今試再言心在何處？亦可謂在全身之綜合和會處，更可謂乃在超軀體以上之綜合和會處。西方人喜在具體中來加以分別，專就一事一物言，乃不得中國人所謂之「心」之所在。不得心之所在，斯亦不得生命之所在。不僅醫學如此，其他學術亦全如此，多分類各成專門，如文學、科學、哲學，自希臘開始即然。因此乃無當於人心，亦無當於人類生命之存在。

因此言西方歷史，希臘史、羅馬史、現代歐洲史，各自爲體，在其內部決無一貫之相承。現代全歐洲形成數十國家，亦難和合爲一。政治如此，社會亦然，亦各分別，無一超其上之綜合和會可言。中國則不然。

姑以「死」、「生」言，其實亦是一體。生必有死，而死則仍在生中。中國人言「生生」，即指生之不絕言。而西方社會則顯分死生以爲二。「世間事凱撒管」，此言其生；「上帝事耶穌

管」，此言其死；死、生顯有一大別。人生必有「男」、「女」，實亦一體，而西方人亦作分別看。某一西方學人言，穿皮鞋與穿拖鞋不同；男性生活如穿皮鞋，女性生活則如穿拖鞋。中國古人穿履，入室前，脫在戶外，履之內有襪，或厚腳套。履後變爲靴。又有布鞋，日常所穿，可不多變。亦可謂中國布鞋乃中性的，男女無分別。

中國家庭男主外，女主內，男子自外歸，一家團聚。不僅夫婦和合，上有老，下有小，乃成生命一大和合。中國社會富生命性，家庭尤爲社會之中心。農業社會日出而作，日入而息，夜間則一家人團聚，故農村亦爲中國社會一中心；失卻此農村與家庭之兩大中心，即不見中國社會之特性。

西化以來，中國社會最大之變在女性。婆媳不再能同居，即變爲一夫一婦之小家庭制。又婦女亦必離家工作，亦與舊時小家庭不同。中國社會之第二大變則在都市地位超農村之上，以前是都市附存於農村，此下則變爲農村附存於都市。此兩者間，意義亦大不同。

中國人言「一陰一陽之謂道」，此「道」即指生命向前一大進程言，「陽」其明顯處，「陰」其隱藏處。陽指動，陰指靜；陽在外，陰在內。然中國人言「陰陽」，不言「陽陰」，即就生物進化言，亦先有陰性，後有陽性。幼稚知識亦先知有母，再進始知有父。陰爲生生之主，而陽爲





他人有心，余付度之。

能付度此心，以詔導群眾，以共赴此人生之大道，士之大業乃在此。

漢代成爲「士人政府」，士人從政，先由察舉，後有考試，選賢與能，爲其要旨。是士人政府實即一種民主政治。惟西方民主尚多數，中國民主則尚賢、尚少數。故士人政府亦得稱爲「賢人政府」，由社會中少數俊秀傑出之士，出而任之。西方社會中之教徒與中國之士略有相似處。學校本由教會設立，學校任教，亦非爲謀生。而遞變至今，教授亦成一職業；學校在社會中，亦如一機器，有其特定之用途。今人群中各機構，皆各有使用，皆如一機器，則人群乃如一架大機器，無生命之真實意義可言。

「生命」與「機器」有一大分別，即一有情，一無情。換言之，亦可謂一有心，一無心。人心之主要生命即在情，故人心即人情。人而無情，即可謂之無人心。人類心情之表現，或在空間，或在時間，皆在其綜合和會處，不得一一加以分別。又心情必在隱藏處，未可明顯指示；其可明顯指示者，乃「欲」非「情」。草木禽獸亦有情，其生命之表現，即在情。中國人言「修身」，實乃修此情。先之曰「齊家」，即修其對家人之情；擴之曰「治國」，即修其對國人之





學者。文學、科學、哲學，各有傳統；實則以中國人觀念言，亦可謂非傳統。因中國人言「傳統」，其傳統必有「人」；西方則無此觀念。如學文學，讀莎士比亞書，可不知莎士比亞其人，即其例。故西方學術分門別類，各有專家，而無其綜合和會處。實則「專家」只爲「個人」，非可謂之有「家」。中國則不然。司馬遷爲太史公書，爲後代史學鼻祖，而司馬遷自言其書乃學孔子之春秋。深一層言之，司馬遷亦有意學孔子其人。非學其人，又何以學其書？此乃中國人觀念。韓愈倡爲古文，其實亦有意學孔子，故曰「並世無孔子，即不當在弟子之列」。故孔子乃爲中國社會之百世師，即在其學之綜合和會處。學者學爲人，即從其生命所在處爲學，由小生命通入大生命，故其學乃得爲百世師。

苟失其生命所在，則人之一身可分爲頭腦、手足、胸腹、耳目、口鼻諸部分，地位不同，職司皆異。然則誰爲此一身之主？西方醫學對人身亦各分科，有眼、耳、口、鼻各科，可以各擅專技，互不相顧。其他諸學亦然，政治、社會、經濟、法律、外交、軍事，亦各得成爲專門。但一國之大政方針，豈能如此割裂拼湊，而謂可得一正確之方向？遇有爭議，則惟於會場上以多少數爲定。政治然，社會尤然。社會乃人群大生命一集合體，其根柢所在，乃尤難言。

姑依馬克斯所分之西方社會言，希臘、羅馬時期爲「農奴社會」，農奴低壓在社會之最下



西方史之過去，亦可知西方史之將來。中國則自炎黃以來五千年，仍只是此一社會，枝葉花果或有變，至其根深柢固處則無變。

中國社會根柢首要則在「土」；而男女相較，則重女性。近代國人群譏中國爲「重男輕女」，其言荒謬，余屢有申闢，此不詳論。老子曰：

天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。

雌性、女性乃生命之始，雄性、男性則其子。大抵雄性、男性多在明顯處，供使用；雌性、女性則在隱藏處，爲根柢；莊子道家所謂之「無用之用」。生命固貴有「用」，但更貴其能「藏」。

孔子曰：

君子不器。

非主無用，乃不貴如器之徒供使用。稱子貢爲「瑚璉」，瑚璉亦器，但藏在宗廟，不供人隨意使用，則有用若無用，故爲器之貴。其稱顏淵則曰：

用之則行，捨之則藏。

是顏淵其人乃一有用之人，而非徒供人用，爲一被用之人。「用則行」，是其有用；「捨則藏」，是其不爲被用，所以爲大用。其主要處在能修身。女性亦貴在修身，能務修其身以爲不可用，乃爲最上之用。此義又誰知之！

生命之用首在食。「民以食爲天」，士之修身，則謀道不謀食；其爲學，亦貴在志道、行道、明道、傳道。女性亦同然。而謀食爲生，則多由男性任之。男主外，女主內，即由此。生命藏於內，身體顯於外，凡用其身，皆以保其生命，故曰：「既知其子，復守其母。」中國之士道，凡「修」首貴「藏」。諸葛孔明言：

苟全性命，不求聞達。

高臥隆中，自比管、樂。藏器在身，非誠無用；不求聞達，則貴潛修。同時如管寧、徐庶，皆知藏。近代國人競尙西化，只求表現，此義已失。乃謂中國之爲士者，皆志在仕進，縈心利祿，一惟奉迎專制帝王之頤指氣使，爲官僚則不啻爲奴隸。其所想像，距五代時長樂老馮道尙遠。不讀

書，而輕肆譏評，其荒唐淺陋又何足怪！

詩三百，關雎爲首，曰：

窈窕淑女，君子好逑。

惟言君子求淑女，不言淑女求君子，「窈窕」亦言其深藏。中國言女性有「三從四德」，「三從」已別闢。「德、容、言、功」爲「四德」。容不指色，窈窕亦即容。德、言、功則叔孫豹所謂「三不朽」，女性所同具。烹飪、紡織，衣食大端；相夫教子，爲功尤大。德與言亦胥綜合和會，不能強作分別。故求人生大道真相，觀於中國之女性，即可得其梗概。儼專在大群外在事功上求，則女性轉不見其重要。中國人惟爲深知人生大道，故重士，而士則無職業；又重女性，女性則藏於內而不外揚。能無業、內藏，乃始易保其性情之真，既敦厚，又深摯。中國人文演進乃深賴此兩端。

中國農、工、商三業，又重農。農之求食，首在修身。日出而作，日入而息，春耕、夏耘、秋收、冬藏，稼穡艱難，首重勤勞；三年耕，有一年之蓄，則又重在儉；勤儉爲修身之根柢。中國爲士者，必出於農。唐代科舉，先須「家世清白」。三世爲農，斯爲「清白」。工商業皆不



預。農人勤勞無貪求，安分守己，故生活易清白；商人向外牟利，則生活易陷不清白。中國人重農輕商，其中亦寓有人生大道。近人乃專以財富功利觀，謂農業社會乃一未開發之社會，進步而有工商，更進步而有機器。但機器可使財富進步，不得使生命進步，或轉使之退步。「知其子」不復「守其母」，而危殆隨之矣。

欲知中國社會真相，試先求之中國之文學，尤要者在詩。古詩三百，首關雎，即詠男女夫婦。邶風七月，則詠農村。婦女與農村，乃中國詩主要題材所在；此下三千年皆然。又有田園詩人，如晉宋之際之陶潛；此下亦代不乏人。田園詩之外有山林詩：

問我何所有？山中有白雲。只堪自怡悅，不堪持贈君。

求之孔門，顏淵、曾點乃田園、山林詩人所宗。尚書曰：

詩言志。

志在顏淵、曾點，所言自不離田園、山林。田園詩多近儒，山林詩則多近道，綜合和會以求，則孔孟、莊老儒道兩家仍為中國社會所宗師。用而行，則廊廟朝廷；捨而藏，則田園、山林。故不

親田園、山林，則亦無從認識中國人之真趣所在。

田園、山林之外，又有邊塞詩。中國軍人盡出於農，不認識中國之農，亦無以認識中國之軍人。士則兼通文武，出在邊塞軍旅間，即猶在田園、山林中。此一義，不熟誦中國之邊塞詩，又何以知之？外此乃又有廊廟朝廷詩，乃獨無市區商旅詩。白居易琵琶行，潯陽江頭商人婦，乃可入詩；寧有一市井商人而入詩者？商不入詩，亦中國文化傳統一特徵。但亦有酒樓妓女入詩者，此當善求其意義。「商女不知亡國恨，隔江猶唱後庭花」，此其意義易求；獨以不知亡國恨責之商女，則其意義又難求。試觀史乘所載亡國之際，一國之人能知其恨者又幾人？非有遊客，何來此商女之唱？詩人亦自抒其恨而已，又何尤於隔江之商女？非融通生命大道，又何以誦中國之詩？

詩之後有詞，其體裁內容與詩亦略相仿。然詞爲詩餘，其所詠亦轉益深藏。多在閨門之內，多在行旅之餘。「楊柳岸，曉風殘月」，詠在行旅，情在閨門，而能爲一代之名詞。非深求，又何以誦中國之詞？今國人則一律諡之曰「死文學」，又曰「封建文學」、「貴族文學」、「官僚文學」。如「楊柳岸，曉風殘月」此七字，豈不仍在目前，而豈得謂之已死之封建貴族與官僚？詞之後又有傳奇劇曲，主要題材仍不得離女性與家庭。其家庭亦多在田園、山林間。即帝王











赤子知和不知爭。竊恐兩百萬年前原始人類之赤子，亦復如是。中國人則善保此赤子之心。西方人求變求新，方其爲赤子，亦如在天堂；及其中年，乃如入戰場；及其晚年，則如在墳墓。視人如物，則亦宜其老而早已矣。耶穌以「原始罪惡」言人生，今日科學昌明，世界進化，乃證耶穌之言不虛。本此而言現代化，則恐非末日之來臨，無他途之循矣。「現代化」之意義豈果如此？竊願有意治中國社會史者之有以闡其說。









此一心理遠自希臘起，商人自居爲供方，對象則屬求方；自居爲贏方，對象則屬輸方。供求、贏輸之間，乃自尊而卑人。故希臘人永爲希臘人，雅典人永爲雅典人，直迄近代英國人永爲英國人，法國人永爲法國人。不僅如此，愛爾蘭人永爲愛爾蘭人，蘇格蘭人亦永爲蘇格蘭人。又不僅如此，美國爲十三州聯邦，至今擴大爲五十州，仍爲一聯邦，各有政府，各有憲法。歐洲人重分不重合，其趨勢有如此。

而在同一政府下，又必分黨相爭。中國人言「群而不黨」，群主「合」，黨主「爭」。歐洲人則不分黨以爭，即不能合成群。重我輕人，常稱之爲「自我主義」或「小我主義」，今稱「個人主義」。政治權力方面如此，社會經濟方面亦然。耶穌、馬克斯均猶太人，所唱導皆一「世界主義」，非歐洲人所自有，而其道乃大行。就實論之，耶教與共產主義仍亦以「個人」爲本。靈魂上天堂，財富平均分配，仍皆以個人爲起點，亦仍以個人爲歸宿。

歐洲人信奉耶教，而政教分離，宗教不當影響其政治。近百年來，歐洲資本主義國家，亦非不採用馬克斯共產思想，如各工廠皆許勞工組織工會，爭取報酬；政府則推行社會福利政策，年老退休及失業者，皆予養護。此等在各國皆已成爲共同性，而各國之政府則依然是分裂性、獨立性。

列寧在俄國推行共產主義，下及史太林，而性質乃大變，政治權力更重於社會經濟。乃以共產政策來推行其帝國侵略，依然承續帝俄時代之大傳統，分裂性仍重於和合性。第一次、第二次世界大戰以來，近四十年，第三次大戰已如箭在弦上，一觸即發，此見歐洲大傳統決非耶教與馬克斯思想之所能取代。此為歐洲文化大趨勢，深值認識。

馬克斯共產主義本主「分富於貧」，亦可稱為是一種「共富主義」。列寧則一轉而為「合貧求富」，此當稱「共貧主義」。如何合貧求富，則須政治力量，與馬克斯之專言經濟者已不同。至史太林則又轉為「合貧求強」，此尤大不同。而經濟衰退與經濟不景氣，實乃發自富國，即工業先進國，即資本國家。可見共貧雖不易，而共富則更難。就社會求共富尚易，就國際間求自己一國之獨富則更難。孔子曰：

富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。

又曰：

富與貴是人之所欲也，不以其道，得之不處也。





故今日之世界，實非一資本主義與共產主義相爭之世界。雙方各謂消滅對方，世界可躋於和平，實爲一種皮相之論，亦非誠實語。內心所存，爭富爭強，以小我爲中心，政治社會種種禍害皆由此起。專就社會經濟言，苟上有好政府，均富不難，均貧亦不難。惟就政治言，求均權、均貴則難；就國際言，則更難。主要在人心之「均」與「和」。不尊己而輕人，不重我以輕彼，勿爭「人權」，僅講「人道」。父子爭權，則無孝慈之道，僅得有小家庭；夫婦爭權，則婚姻破壞，惟可男女同居。人道不立。而求取政權則惟結黨相爭，但論多少數，而賢德、是非皆所不計。以如是之政治，而推之國際，則爭富爭強，商業戰爭之上，繼以政治戰爭。「希臘型」之上，又繼之以「羅馬型」。自歐化言，世態千變萬化，要之，不外此兩型。而馬克斯乃卑淺言之，專爲貧者爭均富，則宜乎欲動一世得多數之樂從。今乃謂天下之亂由此起，一若共產主義爲天下之禍源。然果使百年前無馬克斯其人者出，豈天下即能遽歸於平治？稍知歐洲史，宜見其不然矣。

今人好言「平等」，不好言「貴賤」，但商業所爭在物品貴賤。多數人能買決不貴，惟少數人能買始貴。是商業乃重少數，不重多數。殺人利器最貴，憑以交易，則商業盛，斯人無噍類。植物花草亦有貴賤。商品貴難得，中國人最貴梅、蘭、竹、菊，皆易得，所貴則在其品格。動物亦有貴賤，西方動物園必畜獅、虎猛獸，中國則稱麟、鳳、龜、龍爲「四靈」，皆不噬人。



莊子言鳳鳥「非梧桐不止，非練食不食」，其所貴在此。龜之生最易足，而又最壽，故在四靈之內。是中國人所貴於草木禽獸者，皆寓人生教育意義，其貴賤人者亦在此。

寒食節始於介之推，乃晉文公出亡一從者。文公返，賞未及，之推恥自言，奉母隱介山。文公燒山求之，竟不出，致焚死。中國人貴之。讀漢書古今人表，帝王少得列上品，多下品，則帝王非所貴。又如宋徽宗好繪畫，又擅書法，實一藝術家，但爲帝王，乃不獲人稱道。斯則平民易貴，居政治高位則難貴矣。臺灣有吳鳳，僅爲一通譯，其人乃更貴，即鄭成功若不及。使一臺灣總督，能防止高山族殺人，職責所在，亦無足稱貴矣。

又中國人貴師，孔子爲師，自行束脩以上無不誨，非以收學費爲教。顏淵死，其父欲乞孔子馬以爲之槨，孔子不之與，其同學乃助其父厚葬顏淵。孔子曰：

鯉也死，有棺而無槨。回也視予猶父，予不得視猶子也。非我也，夫二三子也。

此下至戰國爲大師者，來學轉得給養。中國貴師道乃如此。如「市道交」，則又何貴之有？中國此風，西化新式學校起乃變。

又如平劇，觀三娘教子，無不貴其家人老薛保；觀西廂記，無不貴其丫頭紅娘。爲人自有可





微管仲，吾其披髮左衽矣。

故「中國而夷狄則夷狄之，夷狄而中國則中國之」。苟其生活習慣同，斯亦一視同仁矣。此即所謂「人文化成」，重「道統」尤過於重「血統」。其言商，則曰：

日中為市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所。

則此交易乃兩利，非分敵我。以己所裕，易人之裕，遂使己無不足，人亦無不足，如是而已。故於農工俱足之餘，乃有商。漢代以下，乃採賤商政策，如鹽、如鐵，後世如漕運，凡公用所需，政府皆加管制。並禁商人進入仕途。武裝軍備，亦絕不經商人之手。要之，一國維持，絕不賴於商，可謂與歐洲人走了絕相違異之兩路。

希臘內不足，始經商。供之在我，而取、不取之權則在人，而又為我之所必爭。故「個人主義」與「人權觀念」，古希臘已開始。而人權觀則必分敵我。我有權，逼人不得不取，斯為商業之上乘。所謂「出奇制勝」，商戰與兵戰亦無異。故「經商心」易啟「作戰心」，希臘型之後又易起羅馬型。近代科學發展，此兩型乃益見進步，而人道亦益不易立。中國人言「人道」，乃

本之農工業，商業居其次。歐洲人則倒轉爲「商工農」，不言人道，惟言人權，必分敵我，難期  
和合。此乃其大相異處。

然則處今世，當何以爲人，何以成家爲群而立國？又何以謀國際和平，而臻於一大同太平之  
天下？此恐惟有如中國，置商於農工之下。此則非有深心達智、厚德仁道之人，不足以當唱導之  
大任。此則中國「四民社會」，「土」居其首，要義所在。

現代科學發展，果使各安於農工業，以求家給人足，事亦不難。「西化」已遍全人類，無不  
知爭平等、爭自由。只歐洲人不再侵犯他人自由，則平等亦即在目前。商業資本主義消退，則共  
產主義亦不復存在。即就當前情況，亦未嘗不可盼此世大同太平之來臨。經商勿爭利，從政勿爭  
權，亦和平即在望。吾往古至聖先賢之崇言高論，可漸待闡申，亦勿煩今日國人之必加駁斥鄙棄  
矣。如此之好景，我惟有拭目以待，企足以俟，又復何言！





近人儘說平等，又儘想出人頭地，分別人生各部分活動作比賽，如種種運動會。但就人生理想言，應可說有藝術人生，卻不能說有運動人生。西方有藝術家、運動家，運動與藝術，似乎成爲一種分別觀。人生之意義與價值，乃亦隨而變。

運動會比賽，在爭勝敗優劣。競爭群情所喜，但出席運動會者，則只少數，多數人環而觀之。少數中得勝，已成出人頭地；萬眾歡呼，在得勝者之心理上更感滿足。但就其人之全人生論，其意義與價值究何在？逢場作戲，偶一爲之，亦非不可。今乃成爲人生一目標，一專業。方幼年時，即全部精力加以訓練演習。但過三十、四十，即須退出運動場，尚有下半生又將奈何？其回顧前半生，則如一夢。若以獲取獎金，換來下半生溫飽，則其前半生，亦僅是一手段，或似一貨品，不得謂是真人生。

人生相處，理當相親相敬。作一拳王，或可致人於死地，則更要不得。黃金與頭銜，名利當非人生之所求，此一義，今人又誰知之？

最近有世界奧林匹克運動會，乃引起美、蘇等國之國際衝突。許多運動員競起反對，謂政治不當干預運動。是猶不啻謂運動人生可以超出政治人生，而有其獨立之地位。但每一運動員，亦必兼具一國籍。近代人群爭自由，但尚未有一無國籍之運動員。個人自由，不當侵犯他人之自



由；而在大群中，則必有其不自由處。至於個人內部自起衝突，則又何以完成其個人？

「個人主義」乃起於西方之商業社會，所爭有其共同目標，一曰「財」，一曰「權」，爲富爲貴。財利不平等，乃轉而爭權力之平等。爭則必有勝負，而勝者終屬少數。多數不得意，乃另求發洩，如運動會之花樣，層出不窮，即其一例。但此種發洩，反以提高其求爭求勝之心情。發洩亦即是一成長，非解消。求爭求勝之心愈趨強烈，禍亂迭起，乃使人生共向於無意義、無價值之途徑而邁進。當前世局之可憂，其本源即在此。

人生決不是「個人」的，而有其總體，即「群」。亦如五官、四肢、百骸、七竅，同屬一「身」；夫婦、父母、子女，同屬一「家」；列國則同在一「世界」、一「天下」。各有其地位，即各有其意義與價值；總體相通，即決不能各自獨立、平等與自由。故個人在群體中，一如水滴之在川流，亦如各細胞之同在一身，各有作用，各不可少；而其意義與價值，則在全身，不在各細胞上。

家爲群中之小者。夫婦和合，百年偕老；有子女，有孫曾，可以遞傳而不絕。一家之內則人人平等，又各有其獨立與自由。如父爲慈父，子爲孝子，就人之內在德性言，豈不各自自由、平等、獨立？故曰「妻者，齊也」，又曰「齊家」，夫婦平等，一家之人亦相聚平等。若子女不





天地生人，有其性，有其德，則自能有群。有群則必有君；「君者，群也」。人之有群有君，人文大道亦由自然來。君在政府中，亦一位一職。此下尚有多位多職，則政府亦一群。故家國同是群，忠孝同是德。德由天生，亦須人爲。而人爲必合於天道，此爲中國人理想。

人性非無「爭」，主要則在「和」。「和」之意義與價值則更大。如人之一身，相互間亦有爭，而必以和爲主。家、國、天下皆然，而每一人爲之中心。故修身爲齊家、治國、平天下之本。修身乃修其德性，使和而不爭。所謂政治，政，正也；治則平也。何以能正而平？則在「明德」以「親民」。故齊家、爲政均尚德。天德、王道，不言權利。「王」、「霸」之分，即尚德、尚力之分。人同此德，故能使人心悅而誠服。力則必出於相爭。孔子曰：

君子羣而不黨。

又曰：

君子無所爭。

西方民權政治必結黨以爭，不待修身，亦不重道德；惟黨爭之上必有法。中國則道以待君子，刑

法治小人。此又中西之相異。

人羣大道，非限於政治一項。中國傳統政治，選賢與能，廣羅社會人才，以組成此政府。而人才賢能則必待教育。故「道」尤重於「君」，「君道」之上又有「師道」，爲君者亦必有師。孔子爲「至聖先師」，中國歷代帝皇莫不知尊孔子。君道行於政府，師道則行於天下之大羣。中國人言「天下」猶在「國」之上，故「道統」必尊於「治統」，而師道則決不尙權力。

西方人又謂「知識即權力」；中國則師以傳「道」，非以傳「知識」。道亦須知，而知識非即道。西方人憑「知識」向外求「真理」，中國人則內求之「德性」以明「道」。孟子告曹交：子歸而求之有餘師。

又曰：

聖人先得我心之所同然。

則道在人心。中國人言道德若先天，西方人言知識則在後天。孔子之言道，有非人人之所知，但亦以先得人人之同然。故中國人言學，先德後知；西方人則知識爲重，德性乃所不言。





往之。」其文化乃仁者之靜而壽。孔子言：

智者樂水，仁者樂山。

如山巍然，屹立常在，萬物滋生，蘊藏無窮，而山則仍然是一山。西方史如水流前進，「逝者如斯」，後浪推前浪，僅見波濤洶湧，而涓滴若無預。事業則愈變而愈新，功利則日擴而日大，其文化傳統或可謂乃智者之動而樂。事業變，人物乃無足追憶。求其舉世共尊，千古常在，則惟耶穌一人。但耶穌乃猶太人。抑且耶穌之見尊乃因其在天國，不在塵世。西方人物多以事業傳，如哥倫布橫渡大西洋，其平日爲人，則無可稱述。莎士比亞創爲樂府，其人有無，尙難尋究。其他牽類似。要之，重「事」不重「人」，即重「功利」不重「德性」。中國如大禹，治水乃其功業；其子方呱呱，三過其門而不入，乃其德性；功業無可詳述，而其德性之一端，乃千古傳誦不絕。又如關羽、岳飛，事業則失敗，其品德則尊爲「聖」。近代國人乃謂中國崇拜「失敗英雄」，不知事業失敗，乃其德性之完成。文天祥、史可法同然。孔子言「殺身成仁」，孟子則曰「捨生取義」。所取所成爲仁義，所捨所棄則屬其人之生命。中國人之教人有如此。

又如三國時曹操，政治、武功之成就外，文學亦卓越。然後人則崇拜諸葛亮，不崇拜曹操。



同時又有管寧，並無事業，而後人崇拜，或有尤超諸葛亮之上者。至如吳泰伯、虞仲、伯夷、叔齊兄弟，則更不待言。中國女性，劉向列女傳以下，歷代正史所載，難以數計，皆無事業，而以德性見尊。故中國人生，宜可以「壽」稱。一人之生，可傳數千年，常在他人心頭口頭，筆下歌下，追憶不輟，稱道無窮，豈不可謂之壽？即讀百家姓家譜亦可見。若論「樂」，則壽即是樂。女性如孟母、歐陽修母，乃及其他節烈，就其景況言，豈不悲多樂少？然就其心情言，則仍是一樂。「人不堪其憂，回也不改其樂」，此等處皆似之。中國人之樂，樂在其德性，不在其事業。周濂溪教二程「尋孔、顏樂處，所樂何事」，皆不在飲食起居生活上，亦不在事業上，而在其德性上。近人謂西方文學重悲劇，實則西方人僅在生活上尋樂，而悲劇則涉及德性，乃以補西方人生之不足，故西方人重之。在中國則偏重德性人生，全部歷史人物，幾乎無不具有悲劇性。惟此種悲哀，乃為真樂、至樂。「春蠶到死絲方盡，蠟炬成灰淚始乾」，試問人生到此境界，究竟是悲是樂？當知「孔顏樂處」，亦正在此等境界中。人生自有其心嚮往之、欲罷不能之一境，此即情味無窮，又何必強加分別其為悲為樂？真人生即真樂處，而勤勞操作，自在其中。即尋不到真樂處，而勤勞操作，仍不能免。故曰「民生在勤」，「君子無入不自得」，「小人閒居為不善」，其理亦在此。若謂西方歷史多悲劇性，則中國歷史實多喜劇性。壽即是樂，五千年相傳不輟，生





中庸言：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

人文本於自然，人類文化演進亦自然之一途。天賦人性，有善有惡，但亦有由惡向善之可能。故三人行，此兩人之善惡由比較而自見，第三人則於兩人中擇善去惡，即是人文演進之大道。

堯舜爲中國上古大聖。陸象山言：

堯舜以前曾讀何書來？

然學問不限於書本，舜居深山之中，其聞善言，見善行，亦可有學有進。人文演化如是。上引論、孟、中庸三章，可謂盡之矣。

子在川上，曰：

逝者如斯夫！不舍晝夜。

此章可謂乃孔子之人生哲學，如詩之賦而比。人生如水流，爲善去惡，由是至彼，其前無已，

其道不竭。中國文化自皇古有巢氏、燧人氏，下至犧、農、黃帝、堯、舜，以至於禹、湯、文、武、周公、孔子，循是以下五千年迄於今，傳統不絕，如水流之逝，中國人稱之曰「治」。率性而行，其心自安。長治久安，乃見人文演進之無窮。細讀一部中國二十五史即如是。

歐洲人天性若與中國有別，其文化演進亦與中國異。希臘亡，有羅馬，有中古時期之貴族堡壘，又有現代國家興起，而有當前之美、蘇對立。同一水流，但非治水之流，乃屬「潮流」，今稱「時代潮流」。前潮後潮，波瀾洶湧，起伏無常。自中國觀念言，乃動亂，非治平。就西方現代國家興起之一時期，一階段言，遠自葡萄牙、西班牙遠航大西洋，海外爭霸，分全世界為兩部分，荷、比繼之，下迄英、法；陸上爭霸，又迄於德、義、英、法，第一次、第二次世界大戰，直迄於當前之美、蘇對壘。歐洲民族常此數十國並列，兵戈相爭，迄無寧日。西方文化三、四千年演進率如此。此與中國之長為一民族國家，惟見生齒日繁、疆土日擴之大一統局勢相比，豈非一人文演進之大相異？

立國形勢如是，其他學術思想之演進亦復類是。依照中國人觀念，學術思想之進步，當在國家社會之長治久安、太平無事中。故中國人言治學猶言治水，當和平前進。其前進則平正通達，非如波瀾之洶湧，潮流之起伏。



用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫！

顏子「一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂」。顏子之樂，樂在其能以孔子爲師，學孔子。顏子曰：

仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。

此「欲從末由」之嘆，實即其學而不厭之樂之所在。顏子又曰：

夫子博我以文，約我以禮。

如治軍，如理財，如外交，皆孔門博文之一端，故能「用之則行」。約之以禮，則出處、進退、辭受之間，自有道義可循。孔子爲魯司寇，墮三都，不成而退。儼必欲行其志，則當如西方政客之反抗與革命，而中國人則謂之非禮。孔子之去魯赴衛，仍求行其道。及其失志於衛，又困於陳、蔡之間，乃曰：





之志，略與相似；與曾點之意則大相背。換言之，亦可謂中國學術思想重情感，而西方則重理智。中國人乃本於其情感而生理智，西方則必排除情感乃見理智。

中國人非無刺激、無問題，主要皆從內心情感來；西方人之刺激與問題，則主要多在外面物質對峙之形勢上。故中國人言學，主要曰孝弟忠信；而西方人則曰富曰強。一重內情，一重外力，相互間大不同。

諸葛孔明教其子曰：

澹泊明志，寧靜致遠。

方其高臥隆中時，「苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯」，可謂澹泊、寧靜之至矣。劉先主三顧之於草廬之中，遂許以馳驅。及輔劉後主，乃曰：

鞠躬盡力，死而已矣。

是諸葛一生，皆由劉先主友情刺激所生動。

徐庶母被拘於曹操，徐庶告劉先主：「本欲與君同事者，乃此心；今此心已亂，請辭君別。」





不直西方帝國主義。在香港酒席上告余，彼欲爲一書，專寫世界人類一切罪惡禍害，皆從人羣社會中知識分子來。余告以中國殊不然，一切人類相處相安之治平大道，皆由學者發明提倡。尤其如儒家孔孟，更爲特出。如西方史實，可如彼意著一書，特不當舉以概中國。中西文化不同，主要正在此。而當前國內學術界則多主張西化，亦正如盧定所譏，多足以增禍亂，非可以期治平。青年從中學生起，其心中已不知積有若干刺激，若干問題。絕不問自己當如何對人，惟求他人當如何對我。亦知求知己，能賞自己長處；但不問如何親近人，只求如何對付人。人生如陷群團中，只求自由、平等、獨立，而無中國人積古相傳家、國、天下，父母、兄弟、夫婦、君臣、朋友之五倫觀念。如此處世，自無道義可言，只有功利可商。

孔子曰：

質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。

此猶今人之言「人文」、「物質」。中國重人文，西方重物質。中國人之視物，甚至亦尊之、親之同於人，故曰「衣冠文物」。衣冠亦「物」亦「文」。人爲萬物之靈，而禽獸中亦有麟、鳳、龜、龍「四靈」。詩與易涉及物者何限？西狩獲麟，孔子乃以作春秋。孟子曰：







壯夫不為。

乃爲太玄、法言，始有己可藏。故曰：

後世復有揚子雲，必好之矣。

柳宗元雖不昌言如韓愈之願爲人師，但其爲文亦有藏，與韓無大異。其他中國文學，上乘名作皆有所藏。

今言哲學思想，儒有「用行」、「捨藏」之兩端，墨家偏於「用」，故曰：

非禹之道，不足謂墨。

禹治洪水，十三年在外，三過其門而不入，腓無胈，脛無毛。墨則視人之父若其父，用世之心太過偏切，非盡人所堪。道家則惟主「藏」。楚聘莊周爲相，莊周辭以願爲塗中曳尾之龜，其不求用世有如此。老子則並其人之詳而不知。易傳、中庸以道家言加入儒學，亦並其作者而不知。故此下中國傳統，乃儒、道兼融，儒爲主而道輔之。



東漢如嚴子陵，垂釣富春江，其人應屬儒，而大似道。三國諸葛亮「苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯」，其人亦儒而道。西方之學非深本於人性，如柏拉圖、亞里斯多德，所思所論，皆在其一身生命之外，讀其書，非可得其人。全部西洋史，一切科學、文學皆然。即如宗教，亦可謂耶穌信已爲上帝獨生子，實與耶穌之已無關，道在其父上帝，不在己。與中國人之言孝道，道即在子，大不同；並尙不如中國墨子，視人之父若其父，而孝道則仍在己。故非上十字架，即無以見耶穌精神。西方人重客觀，全部西方史一切人事，皆依著於身外之物質上，即己身亦一物質。亦可謂有物無人，故其人生，乃有變無常，有行無藏。

中國社會之「士」精神，隨時有進退。最墮落，在晚唐及五代十國時期。宋代士道復興，已在開國後五、六十年間。清代人著宋元學案，濂溪學案前諸人皆是。最先胡安定，次孫泰山，次范希文，而實當以希文爲最要。范希文生已在宋開國後三十年，父早死，母再嫁，後父朱姓，希文年長復姓范，讀書蘇北長白山一僧寺中，斷齋書粥，晨去暮歸。考試得秀才，即以天下爲己任，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，其語見於岳陽樓記。是希文初未意獲仕進，而已志在天下，亦可謂如伊尹之任。及其任宰輔，兩子僅一袍，不得同出外。又創設「義莊」制，使同族中孤兒寡婦皆得育養。千年來此制徧行全中國，實爲中國農業社會一共產制度，影響之大莫與





中國人常「才」、「德」連言，猶其「道」、「器」連言。德屬形而上，才則形而下。德則相和通，才則相分別。德則藏之內，才則顯之外。德爲心對心，才則物對物。故尚道義則必言德，尚功利必言才。中西文化相異正在此。

余嘗謂西方人重「事」，中國人重「人」，實則重事即重其才，重人乃重其德。如堯、舜、禹之世，禹爲治水長才，但使無堯舜，禹何得自竭其才？禹亦非無德，其子啟方生呱呱，禹三過家門而不入。又其父殛於羽山，禹豈不孝不慈一意以功業自顯之人？則其爲德之厚，亦誠難言之矣。非有此德，亦無以自竭其才。而中國人志在尊德性，乃並薄功業而不談。故多言尊堯舜，少言尊禹。

叔孫豹「三不朽」，「立德」在「立功」、「立言」之上，此爲中國古人一絕大見識，並世其他民族莫能逮。孔門四子言志，子路志在治軍，冉有志在理財，公西華志在外交，皆分別專門之才。獨曾點「冠者五六人，童子六七人，浴於沂，風乎舞雩，詠而歸」，無志事功，乃見其德，而孔子與之。孔門四科，「德行」爲先，「言語」、「政事」、「文學」爲副，此皆尚德次才之意。孔子曰：



之德。德在內，天之生人百世皆然；得之己，則百世可知矣。聞一知二，則對物之才，如知前則知後，知東則知西，能知成斯知敗，能知直斯知曲。子貢在孔門，乃以才勝；而顏淵則以德勝。觀於此章「回賜孰愈」之論，誠子貢評論人物「方人」之至言矣。今人則方震於西方人之才，又何以衡量測度中國人之德？則宜其讀古書而全不知其所云矣。孔子曰：

述而不作，信而好古。

不爲己尙德，則又何所信而述？信則當知反己以求。信即信其己，斯能信及人而有述。今人果知反之己，又認爲要不得，必求變；則試問天之生我，又豈如今西方電腦之類之所能變？故古之學者爲己，亦貴其能自信於己而不變。孔子之當其世而不變，宜亦於此求之。孔子又謂子貢亦器，但惟爲「瑚璉」宗廟之器，非家常日用之器。又謂其「不受命」，義旨誠深矣。儼今人亦知畏天知命，則亦何有核子武器之發明？

當年美國兩度投原子彈於日本，可以預知美、日戰事之勝敗，但何能知四十年後之美日？又何能知更四十年後之世界？則所謂「聞一以知十」者，豈今日自然科學之所謂知者之所能及？今日全世界方群驚於爲西方自然科學之知，乃至舉世人盡不知世界明日之究將爲如何之世界，則







## 四〇 創業與垂統

有「垂統」必先有「創業」，有「創業」則不盡有「垂統」。就西方歷史言，希臘、羅馬垂統已絕。即現代國家如英、法諸邦，能否常有垂統，亦在不可知之數。西方人重創不重垂，創斯爲新，垂則舊矣。競尙趨新，不尙守舊，此若爲西方文化之特性。中國則不然。

中國重垂統，若尤過於創業。「業」之可貴，亦在其能有「統」。如「治統」，中國政治乃遠自四千年前之唐堯、虞舜，直垂至於四千年後之清末。今日國人言中國政治，率好言秦以下，而不詳言秦前、秦後之分別。自堯舜以迄周末，一王在上，諸侯封國在下；自秦以下，一王在上，其下不復有諸侯封國；然其爲治之道則一，非有異也。故「治統」即「道統」，「道統」之在上則爲「治統」，在下則爲「學統」。學統中有儒家，自孔子至今二千五百年，此統未絕；有道家，莊老以來，亦踰兩千年未絕；其他百家諸子，無不有垂統，惟久暫有別而已。故中國學人重





上，認為根本一切皆空，則生老病死亦不爲患。佛教大意如此，皆據人間實事言，不據對天之空想言。此一層，卻與中國人心理大體相同，於是佛教在中國，一時乃大行其道。

然中國之天時、地理，終與印度不同，人間亦各相異。及唐代再轉盛世，佛教中乃有禪宗特起，即心即佛，即身即佛，立地成佛，佛即在當下現前之吾身吾心中。推言之，佛即在現前人生中，不在天上，即在人間。「一切空」，轉成「一切有」，「一切實」。由同時佛教中之華嚴宗言之，則「事理無礙」轉成爲「事事無礙」。又由同時之天台宗言之，則「一切空」乃「一切眞」，「一切假」，「一切中」；「一心三觀」，所變只在此一心。故天台、禪、華嚴三宗，皆是中國佛學，與印度原始佛學有不同。此亦由中國之天時、地理、人和來，與印度終有其不同。故「出世成佛」，轉成爲「現世成佛」，又轉成爲「即身成佛」，宗教亦化入人文，而相通爲一體。如此亦可稱爲乃一種「人文宗教」。中國亦早有科學，惟亦當稱爲一種「人文科學」。討論中國文化者，此層不可不知。

由唐代之新佛教，轉入宋代，乃有「理學」之興起。中國之學術思想，遂又成一大一統局面。佛教乃盡化入中國傳統中，而成爲中國人道至常大同之一部分，多相通，少相異，有所變而終不變，有所異而終不異。此誠可見中國文化獨特精神之所在。故創業必求有垂統。非有垂統，則中







余後移家蘇州，城中有稻香村、采芝齋兩著名糖果店，兩舖駢列，門面皆不大。時京滬鐵路已開始，顧客麇集，朝晚不斷。此兩店皆有數百年歷史，或云起於清初，或云傳自明代。蘇州糖食小品馳名已久，此兩家招牌日老，而門面依然。因念此與蕩口酒釀舖實同一精神，保泰持盈，不求無限向前，此亦我中華文化傳統一特徵。

又有一慶裕堂老藥舖，亦盛名久傳。藥材來自四方，皆須精選精鍊，又須善保善藏，此爲藥舖信用，可使購者安心。此藥舖又發售一種膏藥，聞係一江湖走方郎中所授，每年按時製造，求者自遠而至。但膏藥銷售，本爲藥舖增加信譽，不爲求利，乃從不增價。因念中國江湖多有祕方絕技，不輕傳人，必慎擇傳者，或僅傳一人，垂統不絕如縷，此亦有深意。多傳則不勝防，或牟利，或爭名，漸傳而漸失其真，反以誤人害世。故創業又必慎謀其垂統。湖南有「辰州符」，能趕死屍回家。在途四、五日，其屍步行如常，一到家門即氣絕倒地。對日抗戰時，有兩美國人親訪此術，邀兩術人赴美，以廣傳授，許以巨額美金。兩人拒絕，謂受此術時，曾誓言乃以濟人，非爲牟利，若背誓言，術恐不靈。此若迷信，實涵至理。凡事必具一心靈作用，非其心，則失其傳。語大語小，無以異也。則垂統當守舊，又何譏之有？

蘇州以園林名，獅子林創自元代，拙政園創自明代，留園在城外，創於晚清。內容各別，各





家分出，宜可註名二房、三房，三代、四代諸分別。又其他諸街，亦極多與此相似。同一鋪名，可達十數家。此誠是一種惡劣風氣，但仍從舊傳統看重垂統一觀念來。一若舊家世、舊招牌則必更有價值，他人亦不敢輕加非議。但何以杭州一城此風特盛，則余未加詳究。杭州乃南宋舊都，何以政府對此等事置若罔聞，亦可見中國人重視垂統一觀念有如此。若在西方重商尚爭之社會，商品必有註冊商標，使人不得假冒。但又醞釀出另一種心理，一切商品，總是新的好，舊的差。求異求變，求創新，求進步，如張小泉舊招牌便成最要不得。試問此又豈是事理之公？此亦可謂「楚固失之，齊亦未爲得」矣。

但杭州的西湖則不然，此是中國歷代傳統一大名勝。唐代有白堤，宋代有蘇堤，循此以下釋回增美，續有新建，成爲千五百年以來一集體創業。此則創業與垂統，乃融成爲一體。以眾名勝，成一總名勝，積新成舊，垂統亦同即是創業。到今已完成爲一最佳、最大之名勝，此可謂乃中國一種最高藝術結構，爲中國文化傳統中所特具的一種藝術表現。最近西方風氣傳來，即亦隨之有破壞。在西湖邊上創建了一所藝術學校，高樓聳立，全採西方式建築，鬥爭性掩滅了融和性，四圍風景盡受威脅。十景中之「平湖秋月」一景，雖只水邊小小一亭，而規劃周至，令人體味無窮。自藝術學校興建，此一小亭即全無風景可賞。又湖邊有詒經精舍，在自然風景中增添了

人文歷史之回憶，大可留戀。後又興造西湖公園，公園是新的，精舍是舊的。但爭新，不守舊。自然風景中抹去了人文精神，風味大異，全無深度可言。若循此以往，興改不已，西湖可以面目全新，而精神則一非往舊，無可追尋。今日全國名勝，乃至全國人文舊統，大體盡然。知創不知垂，弊害如此。一切創實非創，僅乃追隨他人腳步依樣葫蘆，此誠良堪嗟歎矣！

中國舊都北平，又是一集體創業，千年垂統盡納其內。即如小小一白切肉舖，招牌膾炙人口，至少亦有百年以上之歷史。中國飲膳，亦一藝術，至今爲全世界人所共認，所貴亦在其有垂統。又如昆明有一米線舖，以一小舖面，擅名全城，外省人來，必一賞其異味。余鄉無錫，以肉骨頭馳名。但標準美味，僅城中一家。於家門口每晨僅售一鍋，九時至十二時即罄。相傳其鍋底留有原汁，已歷百年之上。北平一煮羊肉鍋，亦如此。昆明此米線鍋，亦如此。中國地大，家傳一、兩百年之珍味者尙多。昆明又一家售火腿月餅，遠方爭購，中秋前後一月間，即閉門謝售，謂讓同業同霑利市。在其閉門期間，則航銷京滬各地，利市不減，而美譽益盛。中國向稱「信義通商」，無義則何信？不求暴利，不博虛名，不務廣告，不爭宣傳，貨真價實，深藏若虛，乃決無如西方資本主義之出現，此亦中國文化一特徵。成都有豆花，亦如昆明之米線。佛寺尤精製，有遠起唐代之佛寺，其煮豆花，當亦遠有垂統。常熟虞山佛寺筵席精美，亦遠非市區素食店













## 四一 帝王與士人

中國文化有一特徵，即自西周開國，周公制禮作樂，列國諸侯貴族階級，無不受詩書理想之教育。迄於東周，左氏傳所載春秋時代君卿大夫遺聞逸事，嘉言懿行，隨在可證。孔子始在社會講學，百家繼起，戰國諸君，尊賢養士，其風益熾。秦漢一統，封建改爲郡縣，乃有「士人政府」之成立。受教育之士，未必全上政治舞臺，多數隱淪在下；從政受職，亦有高卑；但政府禮賢下士之風，則相承不輟。雖帝王宰相，其對卑職下僚，乃至遁退在野者，亦多崇敬，史不絕書。直迄清代之末，古今一貫，其風猶存。近代國人，則多斥自秦以來兩千年政治傳統爲「帝王專制」，然即以此一政風，加入思考，可知君尊臣卑，乃政治制度所宜然；而士貴王賤，亦中國文化傳統中一特殊觀念、特殊風氣，有非晚近國人高呼「民主政治」者之所能想像。下文偶舉數例，恕不能詳。嗜鼎一爨，亦庶略知其味。





又召賈誼孫二人任用之，位至郡守。其一賈嘉，最好學，昭帝時列爲九卿。此見文王之不獲任用賈誼，乃爲異世所同情。故武、昭皆著意擢用賈生之後人，而史官又備載其事以傳，又何「帝王專制」之足云！

東漢光武帝，以王莽時一太學生，起兵光復漢室。一時太學同學如鄧禹等，攀龍附鳳，位登宰輔。嚴光獨變名姓，隱身不見。光武心念舊遊，圖其形貌遍國求之，得於會稽釣澤中，安車徵至。光武親幸其館。又引入宮內，論談舊故，相對累日。因問：

朕何如昔時？

光對：

陛下差增於昔。

夜留共臥。欲官之，不屈。歸耕富春山。此一故事，千古流傳。西漢商山四皓，已老年，尙屈赴太子之召。嚴光與光武同學，光武有天下，嚴光尙年壯，慕爲巢父，而光武終物色得之。同榻留宿，情同手足，乃竟放歸。光武在帝位十七年，復加特召，光竟不至。八十卒於家。光武傷惜

之，詔下郡縣賜錢穀。中國自秦代亡，而上古封建貴族之王室遂以消失。兩漢之興，皆以平民爲天子；而光武猶能不忘其早年士人修養之情意與風範。明、章繼承，家風家教，益明益顯，較之西漢惠、文二帝猶有過之，而無不及。則「帝王專制」之制度又何由而來？

郭泰亦一太學生，獲見河南尹李膺。膺時名高海內，士被容接，名爲「登龍門」。乃忘其名位，而與泰友善。泰後歸鄉里，衣冠諸儒送至河上，車數千輛。泰惟與膺同舟共濟，眾賓視之，以爲神仙。自郭泰事，稽之上古，下考後代，中國政府之帝王卿相，以及社會中之士人，其身分階級，可分可合，若即若離。故曰：

作之君，作之師。

又曰：

天、地、君、親、師。

則在全國人心中，「君」、「師」並尊，而士人之爲師，抑猶有高出於爲君之上者，如孔子之爲「至聖先師」是已。即如漢文與賈誼之宣室夜話，如光武與嚴光之宮內共臥，如李膺與郭泰之同

舟濟河，彼等當時之心情意態，豈不從政者忘其尊嚴，而在不自覺中，一如同爲一士人？故中國傳統政治，其中央、地方之政府，盡由士人組成，當名爲「士人政府」。士人則代表民眾，帝王世襲，則利便於廣土眾民一大國之一統。而爲帝王者，亦必深受士人之教育。其中所涵蘊之精義，則有難於詳申者。一誦史乘，事證俱在，亦可不煩詳申矣。

下及三國，天下已亂，但從政階層與士人階層之融和會合，沆瀣一氣，則更深更甚。曹操爲漢相，劉備奔逃流離，窮而歸之，操表以爲左將軍，禮之愈重，出則同輿，坐則同席。一日，操從容謂備曰：

今天下英雄，惟使君與操耳。

備方食，失匕箸。於時正雷震，備因謂操曰：

聖人云：「迅雷風烈必變」，良有以也。一震之威，乃至於此！

兩人皆一世梟雄，此番對話，固是充滿了不同尋常之心情與機變。但其相與之間，亦皆不失一種書生本色。今人讀史，其自身已遠離了中國傳統所醞釀之士人風情，則對此故事，亦將難以體會。

其當時之真味。及備去荊州，聞諸葛亮名，三顧於草廬。時亮年二十餘，躬耕於野，固是絕無所表現，而備以漢朝左將軍之尊，並爲舉世群雄所重視，而不惜三度枉駕，乃始得見。兩人從此情好日密。備自稱得遇諸葛，如魚之得水。及備永安病篤，召亮，屬以後事。謂曰：

若嗣子可輔，輔之。如其不才，君可自取。

又爲詔勅後主曰：

吾亡，汝兄弟父事丞相，令卿與丞相共事而已。

此等處，豈當以政治體制看？以君臣身分地位看？惟若以中國傳統讀書人間之相往還視之，則尋常可解。

兩晉以下，門第鼎盛，士人階層與政治階層間更形混一。抑且士階層之氣勢地位，尤見爲凌跨在政治階層之上。元帝東渡，登尊號，百官陪列。命王導升御牀共坐，導固辭，至於三四，元帝引之彌苦。導曰：

若太陽下同萬物，蒼生何由仰照？

帝乃止。若謂秦漢以來，中國政治已走上了「帝王專制」一途，則何以到此又忽然冒出門第來，有此「王與馬，共天下」之形象。大抵南朝諸帝，其朝位固猶踞百官之上，其君臣間之尊卑倒置，則率可以此爲例。

下及唐代，復親統一盛運，唐太宗尤爲中國歷史上一傑出英明之帝王。高祖武德四年，寇亂稍平。太宗爲天策上將軍，留意儒學，於宮城西作文學館，收聘賢才，杜如晦、房玄齡等十八人，並以本官爲學士。分三番，遞宿閣下，給以珍膳。每以暇日，訪政事，討論墳籍，權略前載，無常禮。命閤立本圖像，使褚亮爲之贊，題名字爵里，號「十八學士」。在選中者，天下慕向，謂之「登瀛洲」。此在當時，一方面固是一政治集團，亦可稱爲一革命集團，而在同時則顯然是一士人集團。治中國史，討論中國文化傳統及政治體制者，於此從政階層與士人階層之融和無間之一特別形象，誠不可不深加注意。及玄宗開元時，亦仍於宮中含章亭別有十八學士，繪其圖像，皇帝御製贊。嘉話流傳，迄今猶有知者。顧何以於中國古人重視社會群士勝於朝廷百官之此一番遺意，乃漫不加省？言政治則必曰「專制」，言社會則必曰「封建」。惟求以西方名詞，



強自誣蔑中國歷史，必求證成中國兩千年來之傳統政治爲無一是處而後快，斯誠不知其用心之何在矣！

宋以下，門第衰絕，群士皆以白衣進，而士之在政府，其氣勢地位乃益進。姑舉神宗一朝之情勢爲例。神宗亦宋代有志大有爲之一好皇帝。惟其當朝有新舊黨之爭。此爲士階層之爭，而爲帝王者亦無奈之何。王安石在英宗朝，已名重天下，士大夫恨不識其面，朝廷常欲授以美官。神宗爲穎王時，韓維爲之講論經義，神宗稱善。韓維曰：

非維之說，乃維友王安石之說也。

神宗即位，乃召安石。初入對，神宗問：

方今治當何先？

安石曰：

陛下當以堯舜爲法。





金陵亦非常人，其質樸儉素，終身好學，不以官爵為意，與溫公同。但學有邪正，各欲行其所學，而諸人輒溢惡，謂其為虛杞、李林甫、王莽。故人主不信。

則當時之黨爭，明係士階層中一學術思想問題。故劉安世謂其邪正有別，而宋神宗則雙方兼重。司馬光在當時，儼然以政府之政敵自居，而神宗始終優禮不稍衰，此又豈「帝王專制」之謂？故凡有志研討有宋一代之政治情勢者，與其求之帝王之身，實不如求之當時之群士，更易直捷明瞭其一切癥結之所在。今日國人，於中國社會四民之首之一士傳統，既漫不經心，則無怪其論中國文化之一切無當情實，則謂中國乃一「專制政治」與「封建社會」，其又何怪？

王安石在神宗初年，為經筵講官，又爭坐講之制。其意謂，論職位則君尊而臣卑，但講官所講者「道」，帝王亦當尊師重道。於是安石坐而講，神宗立而聽。神宗對安石之益加尊信，此一事宜非無影響。此亦帝王之尊士，自有其歷史傳統，不得謂乃以助長其專制。安石後，程頤以布衣為講官，亦爭坐講。正言厲色，又時有諫諍。時文彥博為太師平章重事，侍立，終日不懈。上雖諭以少休，不去。或問頤：

君之嚴，視潞公之恭，孰為得失？

頤曰：

潞公四朝大臣，事幼主不得不恭；吾以布衣職輔導，亦不敢不自重。

同時司馬光、蘇軾輩，則皆疑頤之所為。今試以現代人目光評論，又豈得以王安石、程頤為正，而文彥博、司馬光、蘇軾之遽為不正乎？評論一件事，宜可有正反兩面之意見。即如文彥博、司馬光、蘇軾諸人，彼等豈亦贊許帝王之專制？歷史事件，又豈得不精心細究，而輕以意氣加以評判？

在中國歷史上，開國之君與其同時之士最疎隔者，在前為漢高祖，在後為明太祖；而明太祖尤甚。但歷代開國，士儒之盛，唐初以外，亦首推明初。明太祖對士人，亦多方羅致，無所不用其極。洪武十五年，國學成，行釋菜禮，令諸儒議之。議者曰：

孔子雖聖人，臣也，禮宜一奠再拜。

太祖曰：

聖如孔子，豈可以職位論？昔周太祖如孔子廟，將拜。左右曰：「陪臣，不宜拜。」周太祖曰：「百世帝王之師，敢不拜乎？」遂再拜。朕深嘉其不惑於左右之言。今朕敬禮先師之禮，宜特加尊崇。

儒臣乃定其儀。

嘗竊謂西方政教分離，上帝事由耶穌管，凱撒事由凱撒管。「神聖羅馬帝國」，乃中古時期教會中一幻想。故在西方政治自成一集團，不如在中國，政治集團即同時爲一士人集團。中國歷史有孔子，非宗教主，而爲歷代帝王所共尊。中國傳統政治歷代取士標準，亦必奉孔子儒術爲主。「政統」之上尙有一「道統」。帝王雖尊，不能無道無師，無聖無天，亦不能自外於士，以成其爲一君。明汪仲魯朱文公年譜序所以謂：

師道之立，乃君道之所由立。

但明太祖既得天下，乃私欲尊「君道」於「師道」之上，而遂罷廢宰相制。清初，黃宗羲明夷待







## 四二 風氣與潮流

「風氣」二字乃一舊觀念、舊名詞，爲中國人向所重視。近代國人競向西化，好言「潮流」。「潮流」二字是一新觀念、新名詞，爲中國古書中所未有。此兩名詞同指一種社會力量，有轉移性，變動不居。惟潮流乃指外來力量，具衝擊性，掃蕩性，不易違逆，不易反抗，惟有追隨，與之俱往；而風氣則生自內部，具溫和性，更具生命性，自發自主，自有其一番內在精神，不受外力轉移。然則吾今日中國社會，如何能適應外來潮流，而不隨以俱去，猶能善保其生命內力與固有的獨立精神，使風氣與潮流得相與引生而長，實爲當前最宜看重之一要點。

中國古人言風氣，請舉孔子爲例。論語孔子曰：

君子之德風，小人之德草。草，上之風，必偃。





中國政治風氣之敗壞，莫過於三國時代之曹操與司馬懿。社會風氣之敗壞，則莫過於唐末與五代。宋興，有胡安定、范文正，而風氣復歸於正，一時人才輩出。此風氣之厚薄非由於一二人之心之所向而何？蒙古入主，有文文山、謝疊山、黃東發、王伯厚。滿清入主，有史可法、顧亭林、李二曲、王船山。政權移於上，而社會風氣則堅定於下，依然一中國人之中國社會，無可搖移。此無他，亦由於一二人之心之所向而已。曠觀古今中外，此惟中國始有之。古希臘、古羅馬乃至現代之西歐，宜皆不能相比擬。此乃中國文化之特可自傲處，非其他民族所能期望。

西方重多數，中國重少數。多數尚力，而少數則尚德。以力服人，非心服也；以德服人，乃使人心悅而誠服。不尚德，乃始轉而尚力。多數壓迫，乃若潮流之洶湧；少數主持領導，有同情心，有感召力，乃為大眾所歸往，始成一理想之風氣。中國社會風氣之堪貴乃在此。現代西方雖科學昌明，而宗教則依然尚在，彼中有殷憂其文化之沒落者，亦惟以復興宗教為念。可見人類社會不能專尚科學與物質文明立國，即西方人亦自知之。

近代中國，則惟有一孫中山先生，堪當少數中之尤少數。其唱「三民主義」，首「民族」，次及「民權」。「民權」當由「民族」來，非搏集多數人即得成為「民」。而民族精神其深厚基礎，則保存於少數，亦惟遞禪闡揚於少數。故中山先生有「知難行易」之論。「不知不覺」而







民可使由之，不可使知之。

此「不可」，非「不欲」。顧亭林亦有言：

天下興亡，匹夫有責。

此責亦在少數，非每一匹夫盡能負其責。苟欲負其責，則必學顧亭林、范文正，乃知周、孔之爲人。如演平劇，一跑龍套，一打鼓手，同需負責，但譚鑫培、梅蘭芳則仍需深厚培養。今必求每一匹夫之同負其責，則宜天下之日趨於亡而不可救。

經不正，民何由？奉公有貪污，居恆恣奢淫，此乃一種歪風穢氣，爲國法所不容，刑律所當先。若欲正人心，與風氣，首必及此。然正本清源則別有在，當求之於正常之大道。惟此乃我國人之舊觀念、舊信仰，又爲當前之時代潮流所不容。不知今日國人賢者，其終何去何從？國人今方討論改革社會風氣，漫談及此，以供賢者之參考。



## 四二 自然與人爲

近人率稱西方近代科學爲「自然科學」，其實西方近代科學主要在反抗自然、戰勝自然、征服自然，乃一極不自然之手段。如自來水，大城市中皆填塞河道，另裝水管，即三、四十層高樓皆可輸送上達，顯屬「人爲」，決非「自然」。電燈發明，經千次以上之試驗始成，至今轉夜爲晝，通宵達旦，光明照射，亦出人爲，非自然。自有電燈與自來水，乃有現代之大都市，此亦出人爲，非自然，更可知。

又西方自羅馬時代即有噴水池，至今各地林園，幾乎到處皆有。中國則築石爲假山，如元代蘇州有獅子林，至今尙屹立如舊，尤爲奇特。假山較近自然，噴水池則顯見人爲。以此爲例，可謂其餘皆然。

深論之，人爲必本於自然，而自然中亦必演出人爲，兩者不能嚴格劃分，然終不免於有輕





征人遠戍，有涉戰爭，然亦僅止於此。生民之詩：

履帝武敏歆。

此明是神話，然亦僅此而止，更不張皇誇大。周公、孔子以後，神話漸消。墨子言「天志」，莊老言「自然」，皆無神話成分。屈原離騷始有之。但離騷乃忠君愛國之辭，神話非所重。近人乃從詩、騷中，挑出其神話成分，亦可得數十百條，擬之西方，則如小巫見大巫，不相倫類。

漢、魏以下，詩體大變。孔雀東南飛、木蘭詩，皆如小說，可以演成戲劇。然後來此等詩體絕少。孔雀東南飛本言愛情，木蘭詩本言戰爭，而兩詩敘述，則皆偏重在家庭倫理方面。此可徵中國詩之特性，亦即中國民族特性、文化特性之所在。

唐詩有：

閨中少婦不知愁，春日凝妝上翠樓，忽見陌頭楊柳色，悔教夫婿覓封侯。

又有：





人類思想亦即人生一自然。日有所思，夜有所夢。孔子夢見周公，則日必思之。孔子又曰：

學而不思則罔，思而不學則殆。

孔子自稱「好學」，則決非學而不思。孔子之於「學」於「問」於「思」三者，乃相互融洽會通一體。下及墨翟、莊周諸人皆然。「思」必見於「行」，行必本於思，行與思同歸一體，故不得單獨稱孔子、墨翟、莊周諸人爲一「思想家」。要之，學問、思想、行爲三位一體，齊頭並進，中國學者則皆然。專務思想，此惟西方哲學家爲然。此亦先有一番張皇誇大之心情寓其間，乃以思想爲人生一項最大學問，終身以之，而其與當身、當代之日常人生親切行事反不顧及。於是西方之哲學與文學乃同爲專門，同出人爲，於人生中之學問、行爲轉多不自然處。中國人從事學問，皆從其當身、當代日常人生親切行事之實際需要，有情意，有思想，一本自然，而不加以人爲之過分張皇與誇大。故在中國學術史上，多「通人」，少「專家」。不僅無哲學家，亦可謂無思想家。張橫渠著正蒙，程明道猶言其乃苦思力索所致，非自然所得。西方則好言「創造」，力求自我表現，必別標一格，以求異於他人。此又中國尙自然、西方務人爲之一例。

故儼謂一部中國思想史，古今幾千年來，先後相承，只就前人所認幾項大題目、大綱領上，

不斷推闡體認，極單純，但亦多變化，如一老樹，冬季枝葉凋零，而根幹依然；西方則如雜樹叢生，雖亦豪密鬱勃，然無巨幹大本，不能有老樹之參天。又譬之水，中國如長江、大河，眾流匯歸；西方則不擇地而出，各成斷港絕潢，即有大湖巨澤，亦無朝宗於海之大觀。即譬之史乘，中國古代封建上有一中央政府，西方封建則各擁一堡壘而止。故西方學術思想，於哲學外，仍得有宗教；中國則無哲學，亦無宗教。近代國人譏中國如「一盤散沙」，守舊，不進步。但趨新尚異，只是花樣多，未必是進步。中國人信古好學，西方人則重自我表現。中國文化寓有極深厚之時間性，西方文化則重在空間之擴張。西方亦有自然，但不如中國乃為「人文化成」之自然。中國亦有人為，但天人合一，內外合一，乃成爲一種極天真、極自然之人文。此乃其大異所在。

歷史記載人事，亦一種自然之學。中國歷史遠古即有，西方歷史則極爲遲起；既重現實，則前代人生有所不顧。羅馬帝國崩潰，乃啓後人之驚訝。何以偌大一帝國，竟爾一蹶不振。於是乃旁搜遠索，網羅一切零散材料，編排比次，寫爲羅馬帝國衰亡史一書。西方之有史學，可謂肇於此。但史學記往事，須求真實，不當張皇誇大，尤其記一國之衰亡，更無可張皇誇大處。於是遂繼起有文學、史學之爭。中國則詩有雅、頌，宗廟歌唱，文學亦即史學。司馬遷成史記，爲中國正史二十五史之開山祖，其書之文學，亦卓絕千古。文學通於史學，中國人並不以爲異。馬遷



有言：

究天人之際，通古今之變，成一家之言。

是乃馬遷之一番歷史哲學。文、史、哲三學在中國，乃可渾然一體，不得顯爲劃分。此下不詳論。西方文、史、哲爲學，則可各自獨立，相互不顧。故中國學問，和而不爭，一若皆本於自然；西方學術間，則爭議紛起，盡出人爲，違於自然。

重學重問，則其心中常有他人之存在；重自我表現，則其心中常有一自我，求標新立異，跨越他人，以成就其一己。故西方自有史學，亦即分門別類，紛歧百出，政治史、社會史等，難可縷舉；其在中國，則社會之上必有一政府組織，政治之下必有社會基礎，上下一體，無可劃分。即如先秦時代，諸子百家興起，豈非當時一大事？但究該劃入社會史抑政治史，豈不轉成一難題？漢初社會又變，史記有貨殖列傳、游俠傳、儒林傳。若此三者盡歸入社會史，則仍必并入政治史，乃見當時之真相。若謂儒林傳宜歸入政治史，則貨殖、游俠又何一不與政治有關？合而觀之，始成史學；分而成書，則一鱗片爪，真相難明。

又如魏、晉、南北朝、隋、唐門第鼎立，此又中國社會一大變。然若將門第歸入社會史，則

各朝正史又將如何寫？今人則謂中國古人不詳知社會史，不知中國社會史已盡融入正史中。今人必以西方眼光讀中國書，則宜其有此誤解。佛教東來，下迄隋唐，此又中國社會一大變。宋代理學興起，書院講學，直迄明清，此又中國社會一大變。釋氏出家逃俗，正史中只約略道其情況，山林僧侶之思想行事，則別以專史詳之。宋明理學家，仍如漢唐之儒林，正史不得不詳。若專寫中國社會史，豈可只詳釋老，更不提儒學？又豈可一併付闕，則不成爲中國之社會史。又如宋代之「義莊」，以及宋代之「鄉約」等，皆歸入社會史，則以前之門第，此下之書院講學，又何得不列入？書院講學列入，則如東漢馬融、鄭玄等，俱當列入，而洙泗孔門早當列入；其他當列入者又何限？推類求之，必將見其扞格而難通。

中西社會不同，斯歷史記載亦不同。國人儘可不通希臘史，而徑讀柏拉圖、亞里斯多德之書；亦可不通中歐史，而徑讀康德、黑格爾之書；但豈可不通春秋、戰國史，而能通孔、墨諸子書？又豈可不通漢史，而徑讀董仲舒之書？不通宋史，而徑讀程朱之書？故專治哲學，在中國學人中，即爲不通。因此中國無「哲學」與「哲學者」之專稱。

近代國人，寫中國社會史，乃將端午競渡、中秋賞月等，盡量納入。不知此乃社會風俗，而在中國，風俗與教化，又融爲一體。風教間，文學又是一大項目。詩經有十五國風，楚辭有九

歌，兩漢有樂府，魏晉以下有世說新語，唐代有太平廣記，宋代有宋稗類鈔，元明之際有元劇、有水滸傳，明代有金瓶梅等，此等皆文學書。又如清初顧亭林有天下郡國利病書，非文學，而實爲明代社會經濟一部主要參考書。其他有關社會問題之書尙多。不通正史，此等皆無可詳論。今人讀大學歷史系，即不理會文學；又治社會史，即不理會歷代正史，又不通歷代之教化風俗，又或將社會史與經濟史相混淆。要之，歷史乃一大整體，不會通以求，則真相難得。此乃一極自然之事。多爲之分門別類，則出人爲，非自然。

西方又有經濟史，特爲最近國人所重。中國以農立國，國之本在民，民以食爲天。「敬授民時」，乃古代政治一重要項目。又井田制度，受田者既非「農奴」，而授田亦非西方之「封建」。又兼有庠序之教，俊秀得進爲士。秦漢以下，井田制度廢，而輕徭薄賦，俊秀皆得經選舉考試入仕。其他如農田水利，更爲政治一要項。史記河渠書，歷代漕運制度，清初胡渭禹貢錐指所載之歷代治河防災政策，何一不以農業經濟爲重？其他工商業，自漢代鹽鐵政策以下，相承有一貫之政策。通商惠工，而不使走向資本主義之途徑。考論中國經濟思想與經濟制度，捨棄正史，則無所本。漢代如晁錯，唐代如陸贄，其所抱之經濟思想與經濟政策，莫不一一與當時之現實政治息息相關。但在中國，乃無特出之經濟學與經濟學者，正如其無特出之政治學與政治學者；社會學



併。甚至如英倫三島、英格蘭、愛爾蘭、蘇格蘭，雖同爲一國，猶必分疆裂土，各有其獨立之鴻溝，此尤西方史不自然一明證。

西方人群尊耶穌，必分天堂、人間，生前、死後以爲二，此亦爲一種違反自然之信仰。又必共推一教皇，乃有馬丁路德之新教興起。新舊教相互衝突，遂成西方史上一大事。而新教中又宗派繁興，分歧百出，幾於難可指數，此又一不自然。中國佛教寺院林立，分宗分派，亦在疆域上。如禪宗有南嶽、青原之東西分峙，臨濟之北方特起，此亦形勢自然。儻亦必推一佛教皇，以爲一舉世之宗主，則縱無爭端，必多弊端。人爲之不可久，亦自然趨勢所必至。余又論東西方之音樂，亦一重自然，一本人爲，已詳別篇，<sup>④</sup>不再論。其他類此者尙多，俟讀者推類求之。

其實此一東西文化之大分別，乃從農業、商業來。中國以農立國，故崇尚自然；西方古希臘即以商立國，乃重人爲；其相異處，人人易知，不煩詳論。而工業則界在兩者之間。中國「農工」相連，即如歌舞，亦屬工，故又連稱「工藝」。中國一切工業皆趨向於藝術化，實則乃「天人合一」化。而西方則「工商」連言，乃日趨於機械化，而唱歌跳舞等則不謂之「工」。藝術必

④ 編者按：先生別有略論中國音樂一文，已收載全集甲編第二十五冊現代中國學術論衡。

求精製，若係人爲，而忽視其本源之同本於天，亦出自然。機械則求贏利，亦若自然，但實一出人爲。此中奧義，恕不具申。

（民國六十五年二月二十二日中國時報副刊，原題爲自然與人工，發表後又有修改，收入本集改題今名。）

## 四四 組織與生發

西方社會重「組織」，中國社會重「生發」，此又東西文化一大歧點。西方古希臘乃一商業社會，人生分爲兩截，經商乃手段，贏利尋樂始是目的。故其工作必帶有一種功利觀。城邦林立，不易團結；海外活動，蹈履風波，妻離子別，死生莫卜，家庭觀念遂滋淡漠，易生一種個人主義；「悲莫悲兮生別離」，又易帶一種悲觀主義。

他鄉異國，投人所好，此乃一種揣摩心理；機械變詐，不以深厚之同情爲基礎。還鄉享樂，如文學，如戲劇，如藝術，如跳舞、運動之會集，都在大群中尋找個人樂趣。內外分隔，各重其己，不在於群；又轉瞬即變，貴能當前爭取，不計前，不計後，無長久之時間觀。但每一人終須在群中生活，此群則總是個人的、功利的、分散的、暫時的。如何來維持此群，則端賴於有組織、有法律，這又是外在的。人生須在此外在束縛中來謀求個人的功利與娛樂。











苟日新，日日新，又日新。

五穀一年一新，人生則可以日新月新。成群爲國，亦可常新。此乃一民族之大生命，推而至於天下並世各民族，亦無不然。

故中國人言修身、齊家、治國、平天下，皆從生命內部生發來，不從外部組織來。中國乃一「宗法社會」，群體日擴，主要在其內部生命之生發，不重在外部之組織。自部落社會進至於諸侯封建，又進而至於郡縣一統，政治體制之日益擴大，亦由內部生發，不由外部組織。近人亦知中國人羣乃由「禮治」，非「法治」。此言甚允。中國人僅稱「君位」，不言「君權」。「位」以「禮」言，「權」則以「法」言。居君位，當盡君職。爲君者而求擁有權，必先掌有軍。但中國秦漢以下，中央衛兵額數少，邊陲戍卒多。戰事平，統帥回朝，有爵而無位，乃絕無軍權可言。唐代府兵，分佈全國，而關內占少數。宋代傭兵制，亦多在地方。明代衛所，略如唐代之府兵，同亦分在地方，不集在中央。唐、宋、明三代之兵部尙書，乃文職，並不由帝王直轄。皇帝既不擁兵，又何得而有專制全國之權？元、清兩代，外族入主，乃特有蒙古、滿洲之部族兵，以防漢人之動亂。但其他制度，則一承中國，無可改動，仍依前朝。要之，中國自秦以下兩千年，絕非

一「軍人政府」，亦無「帝王專制」制度之存在。一讀通典、通考諸書自知。

再言法律。歷代律文，皆可詳考。制定法律，亦政府專職，而皇室無其權。律文大意，親親、尚賢。君位自當尊，君權則有限。君位世襲，可免爭端，而亦無傷於一國治平政治之大體。

中西法律用意大不同，乃由其社會與政府之不同來，此篇不詳論。

唐以下，有「吏、戶、禮、兵、刑、工」六部尚書，迄於清，千年未有變。吏、戶、禮乃爲政之「體」，兵、刑、工則爲政之「用」。六部之上，則尚有相位總其成。「王室」則與「政府」分，政府內部和合成體。職位之別，則如一身之有五官四肢。故政治實同人類一生命體，乃由其生命生發出組織，非由組織可以產生出生命。

近代西方民主政治，「立法、司法、行政」三權鼎立。「國會」代表民意，與「政府」相對立。而司法院則評定其兩敵體之爭。行政則美國由總統、英國由首相一人掌握。三權之分，乃由組織。而此組織，則非生命。則可謂西方民主政治乃無生命的。若謂其生命在民眾，則民眾與民眾又必分黨以爭，則仍是組織，非生命。生命乃一「和」，豈有一內部分裂相爭之體，而得成爲一生命體？

美國總統之下有國務院，實即外交部。中國外交屬禮部。孟子曰：

仁之於父子，義之於君臣，禮之於賓主。

中國國際關係亦尚禮，禮則與仁、義相配合，則國與國，亦當如父子、君臣之融合爲一體。此乃見生命之大。故一國一政府之在天下，亦如一身之有五官四肢，同在一大生命中，又豈當分權以相爭？近代世界各國皆由組織來，而國際則獨無組織。天下無一大生命，則列國生命又烏得相安而長存？

中山先生之「五權憲法」，參酌中西，主要乃主「權在民」，而「能在政」。行政、立法、司法、考試、監察五院，一歸「治權」，不屬「民權」。惟「國民大會」選舉總統，始屬「民權」。而「選舉人」、「被選舉人」，其資格皆須經考試院銜定。此不失爲中國傳統「尚賢」政治之用心。漢代有御史大夫，唐代有門下省，宋代有諫院，明代有六科給事中，皆司監察之職。有考試、有監察，而政體仍屬合一，何待於競選與司法之必分權以相爭？

故知中國傳統政治自有其一套內在精神。換言之，此亦一種生命性能之表現，不斷綿延、不斷發展，此可謂之乃代表民心、民意，而始有此一種生發。如父母教子義方，子女幼稚無知，其生命前程正由父母代表作主。學術生命亦有其傳統，後生無知，正待爲師者之督促領導，代表作









西方又有「經驗主義」，仍重人生外面種種經驗，組織成爲一眞理。此種眞理，仍是一種認識性，仍待一種純理性之智慧來探求。孟子曰：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。

由「知性」透到「知天」，則仍是一種生命性之生發。盡心、知性、知天，一貫相承，只是一種生發，決不是一種組織。而「盡心」工夫則已兼行爲，亦非一種純理性之探索。

西方哲學、宗教、科學，此三者既相分別；此外又如文學、政治學、法學、社會學等，亦分門別類，各有專家。大學中分院、分系，盡向廣大外面分別探求。大學則亦如一組織，而實無組織。儻能有組織，則院系分別上，當更有一會通所在。故組織亦只是外面一形式，不能成爲內在一生命。

中國各項學術思想，則多自人生實際行爲及其生命中生發而來。如文學，古詩三百首，豈不即生發於當時之實際人生？風、雅、頌皆然。不瞭解於當時之政治與社會，即無從瞭解此三百首。屈原離騷，亦自屈原之實際人生及當時楚國之政治情況來。近代國人又認文學應具獨立性，則如樂毅報燕惠王書之類，皆因事而發，豈不得稱之爲文學？而中國傳統文學，其原有地位乃可











廣谷大川異制，民生其間者異俗。

漢書王吉傳言：

百里不同風，千里不同俗。

故「俗」必富地方性。拘闕於俗，實與重群居、重人生之普通面者有別。中國古人每言：「移風易俗」、「匡時正俗」、「拂世摩俗」、「化民成俗」，又言：「振風蕩俗」、「陶物振俗」、「鎮風靜俗」、「和人寧俗」，又言：「倍世離俗」、「拘文牽俗」；凡涉「俗」字，皆加鄙視。惟老子主：

小國寡民。使民甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，鷄犬之聲相聞，民至老死不相往來。

果如此，決不能形成爲一民族團體與文化傳統，並亦決不能求其擴大與縣延；與尙群居而言普通、尋常之義顯不同。莊子山木篇與老子抱不同意想，市南宜僚告魯侯：









時，不久而必變，故謂之「俗」。

中國傳統觀念，則貴「矯俗厲化」，須能矯其俗而化之於雅，不貴隨其俗而貌化為雅。隨其俗而貌化以爲雅，論其實質則仍是俗。西方文化傳統，則正近於李斯之所謂隨俗而雅化，故多變。如婦女服裝，經三數年一變。即如音樂，在先有古典樂，繼起有爵士樂，經多數愛好，即風行一時；久則生厭，標新立異，花樣又變，格調更新，主要皆在投人所好。此之謂「時髦」，此之謂「潮流」，大眾隨之趨赴。孟子告齊宣王，提出「獨樂樂」、「與人樂樂」、「與少樂樂」、「與眾樂樂」之分別，而主要則在「與民同樂」，因曰：

今樂猶古樂。

此雖孟子所言，後人終不以爲然，乃曰：

今樂古樂何同？當如孔子言，必用韶舞，必放鄭聲，乃始是為邦之正道。孟子之言，則屬救時之偶語。

孟子意，只勸齊宣王能與民同樂。果能此，則必知進而求人心之所同，則終必歸於雅道。限於一



固宜。至如論道講學，則孔子言：

人不知而不愠，不亦君子乎？

故顏淵死，孔子哭之慟，曰：

天喪予！天喪予！

而孔子之講學論道則如故，又豈得以伯牙爲例？

論音樂必分雅俗，論其他一切藝術亦然；文學亦然。唐之初興，文章承續徐、庾餘風，天下祖尚，乃已成俗。陳子昂作感遇詩三十八章，始變雅正。文學「復古」，即是文學「開新」，亦即是由「俗」返「雅」。由俗返雅亦是變，但變而不失其常。其詩曰：

前不見古人，後不見來者。念天地之悠悠，獨愴然而涕下。

在子昂心中，正爲知前有古人，又知後有來者，乃不欲以追隨時尚俗好爲足，而有此愴然涕下之心情。繼子昂而起者有李太白，其詩曰：

大雅久不作，吾衰竟誰陳？

此亦一種復古呼聲。而太白之詩在唐代，顯然亦是一開新。惟中國文化傳統，開新必在復古中。蔑古開新，則必隨於時俗，不得謂之「雅」與「正」，亦即非「道」所在。李白同時有杜甫，亦以復古爲開新。其詩曰：

山居精典籍，文雅涉風騷。

又曰：

風流儒雅亦吾師。

中國人必連稱「文雅」，而「雅」之一義必兼古。蓋「雅」必通於古今，「俗」則限於當世。後浪逐前浪，後浪起即前浪退。故尚俗則惟知當世，前無古，後無來，惟知變，不知常；若言有常，亦惟常陷於俗而止。此非中國文化之大理想所在。中國人亦常言「儒雅」，因儒學貴通古今以求常，故荀子有「雅儒」、「俗儒」之分，其實俗儒即不得爲真儒。

韓愈倡爲古文運動，亦承陳子昂、李、杜古詩運動一脈而來。韓愈自言爲之二十餘年：











神之所寄，所當特別提出，而繼之以深入之闡發者。

權勢所在，財利所集，則必爲眾情所共赴。而中國傳統觀念，則深思遠慮，視之爲畏途；防微杜漸，戒人勿近；而統以一「俗」字包括之。人既鄙耻其俗，則權勢財利，可於人群大道少所牽掣，而每一人之內在心情，乃可多有其自由發抒之機會，而不致爲外面事態所沈溺。今再以中國歷史上學術思想之轉變言之。西漢以經學取士，迄於東漢，群目以爲祿利之途，而民間之「古文學」，乃與朝廷博士之「今文學」代興。魏晉以下門第鼎盛，而佛教東來，高僧迭起，乃以出家爲人生最高之嚮往。唐代禪宗如日中天，北禪成爲兩京帝師，三朝法祖，而神會荷澤辨道，不啻公開向朝廷作翻案。厥後南禪掩脅天下，五宗七葉，全國皆南禪，而神會之名字與其著作，轉歸湮晦。最近始於巴黎重觀敦煌子遺之孤本，乃知在當時有此一番驚天動地之大事。然何以南宗諸禪之祖師皆不樂予以稱道，遂使此事於短期間即歸消沉，若不復爲人所知？此亦中國人觀念，閑動熱鬧，喧張翻滾，大眾奔湊，一時甚囂塵上，皆不免於俗情俗態，而鄙夷視之；方外自屬尤甚。蘇軾詩：

屢接方外士，早知俗緣輕。



後則與宗教成爲對立之兩型。如哥白尼之天文學，即遭教會壓制。其他大批科學家，亦幾乎莫不如此。馬丁路德與哥白尼，皆受囚禁；而伽利略則遭遇更酷。其實宗教、科學外，哲學亦然。蘇格拉底被判死刑。凡一俗起，即遭他俗之反對。此乃違時違俗，並非違理違道。班固漢書有言：

依世則廢道，違俗則危殆。

此兩語，在西方歷史上，表現得更鮮明。

事態時代化，習俗難返，流弊滋生，此一層，亦在西方史上表現得更清楚。即如科學，在今日之西方，豈不已成世俗化？尋求真理之精神日減，供給俗用之趨向日增，其所以爲學者已變質。姑舉愛因斯坦爲例。初發表相對論，幾於欲索解人不得，此真乃一種超俗之新理論。但原子能被發現，美國製造原子彈的曼罕頓計畫，究不能不說其亦由愛因斯坦所發動。要說明一個秩序井然的宇宙存在，此顯是一項真理尋求；但變成爲一項大量殺人之武器，終不能不說是一項世俗應用。最高宇宙真理，一經世俗運用，而轉成爲一項大量殺人之武器，可使人類在剎那間全歸絕滅。原子能的驚人力量，不得不謂之亦出於真理。但今天人類的邁向原子時代，卻不能說其亦是一真理，只能說其仍是一世俗。「真理」與「世俗」間，豈不應有一分別？中國傳統觀念，力求

提出「道」與「俗」，「雅」與「俗」，「正」與「俗」，「真」與「俗」的一切分別，正爲此故。惟其如此，故在中國傳統文化四、五千年的長期演進中，世俗力量，終不能過分得勢；在西方文化中，則正因此一分別未能鮮明提出，遂不免世俗力量時時上升。蘇格拉底、耶穌之遭遇，在中國史上固未見。而如愛因斯坦，雖不願接受「原子能之父」之稱號，但原子時代，究是由其開始。此亦可謂俗勢終於勝過了真理。西方史上一切悲劇皆由此。

今天的中國人，一味西化，道俗、雅俗、正俗、真俗之辨，不復關心，而且盡可能加以放棄與否認。儘求科學化，一若科學即是真理，不悟躡進了世俗，則真理可成爲非真理，抑且反真理。今天的中國人，又甚至認爲能供世俗應用，纔始是真理。則如耶穌上十字架，當時其所宣揚，尙未爲世俗接受信仰，豈得因此即認其爲非真理？又如愛因斯坦之相對論，是否當因其發展成了原子彈，乃始可十足認其是真理？又如康德在十八世紀之末，寫了永久和平一書，主張有一個強大的國際聯盟來維持世界之永久和平；此一理想，至今已彌見爲不失爲人類和平前途一真理，但此理想，迄今亦仍未能爲世俗所好好接受與運用，又豈得即此而便認其非真理？

## (五)

上舉西方史上宗教、科學、哲學諸項來闡明中國傳統觀念中道俗、雅俗之辨之涵義，可會通於西方歷史之具體演進而無礙。此下試再舉藝術、文學為例以加說明。中國人辨雅俗，主要本在文學、藝術兩項，已如前舉。在西方歷史上，宗教、科學、哲學諸項，顯可援用中國道俗之辨來作說明，而藝術與文學，則西方人似乎更偏向通俗一面，與中國傳統觀念中雅俗之辨更有距離。俗則必尚新，必趨變，無傳統可言。近代西方畫家如畢加索，在其中年以前，實於彼邦傳統畫法有甚深造詣；但晚年則畫風一變，大異往昔。在世俗眼光中，新與變，總覺可喜，而畢加索之畫遂更轟動。但循此以往，另有新畢加索繼起，仍必求變，畢加索亦仍必被遺棄。全部西方繪畫史全如此，全以能變能新轟動一時，但不久即又為後人之求新求變所棄，而棄之惟恐不速不盡。在中國傳統觀念下，則一畫家果能獲得同時及後人多數之愛好欣賞，自必有畫理、畫法寓其中。一為共通之理法，一為獨擅之技巧。若過分注重其前者，則理法不免成為俗。惟注意其後者，則理法雖創自前人，然可以為後世繼續發揚光大，成為傳統，而永垂不絕。司空圖曰：

超以象外，得其環中。

「象」亦稱「相」，屬外在；「環中」當屬「體」，乃內在。外在之相，與俗共見；內在之體，











## 《錢賓四先生全集》丙編書目

③7 文化學大義、民族與文化

③8 中華文化十二講、中國文化精神

③9 湖上閒思錄、人生十論

④0 政學私言、從中國歷史來看中國民族性及  
中國文化

④1 文化與教育

④2 歷史與文化論叢

④3 世界局勢與中國文化

④4 中國文化叢談

④5 中國文學論叢

④6 理學六家詩鈔、靈魂與心

④7 雙溪獨語

④8 晚學盲言（上）

④9 晚學盲言（下）

⑤0 新亞遺鐸

⑤1 八十憶雙親、師友雜憶

⑤2 講堂遺錄

⑤3 素書樓餘瀋

⑤4 總目



